哈佛燕京学社
三联书店 主编



SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC SERIES

理性主义及其限制



Rationalism and its Limits

- 东方和西方：理性所及的范围
- 如何言说"无"
- 面对现实
- 一种荒谬的谬误
- 奎因论奎因

生活·读书·新知 三联书店

三联◎哈佛燕京学术系列

理性主义及其限制

- 东方和西方：理性所及的范围
- 如何言说“无”
- 面对现实
- 一种荒谬的谬误
- 查因论查因



ISBN 7-108-01843-8/B·285
定价 19.80元

三联 ◎ 哈佛燕京学术系列

第三辑

理性主义及其限制

哈佛燕京学社　三联书店主编

生活·讀書·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

理性主义及其限制/哈佛燕京学社,三联书店主编.
北京:生活·读书·新知三联书店,2003.5
(三联·哈佛燕京学术系列)
ISBN 7-108-01843-8

Ⅰ.理… Ⅱ.①哈… ②三… Ⅲ.理性主义-文集
Ⅳ.B089-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第008879号

责任编辑 舒 炜
封扉设计 陆智昌
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京市松源印刷有限公司
版 次 2003年5月北京第1版
2003年5月北京第1次印刷
开 本 850×1168毫米 1/32 印张 11
字 数 244千字
印 数 0,001-6,000册
定 价 19.80元

编者前言

“三联·哈佛燕京学术系列”是由哈佛大学哈佛—燕京学社与北京三联书店共同筹办并主编的国际中文学术论文系列。

“三联·哈佛燕京学术系列”的基本精神将体现人文性、学术性、时代性和问题性。它提倡学术研究与人文关怀相结合的学风。

创办“三联·哈佛燕京学术系列”的宗旨是：站在国际人文学和人文思潮发展的最前沿，发表、刊登展现当今世界人文学研究的最新的重要成果，荟集海内外的专家学者对人类面对的各种重大问题的思考，促进中文世界与国际学术界的交流论辩。

“三联·哈佛燕京学术系列”致力于提升当代人文学的问题性，促进各大文化传统的对话；反思现代性及其核心价值；关怀文化传统的创造性转化；追踪对当今人类主流思潮的批评与回应；推动文化中国的思想精粹与其他文明的健康互动，争取中国学术在国际学界的更大空间和更强的影响力。

“三联·哈佛燕京学术系列”期待专家学者们的关心、批评和指教。

目　录

东方和西方：理性所及的范围

阿玛迪亚·森　著
石一日　译

叶芝(W.B.Yeats)在他拥有的那本《道德的谱系》的页白上写道："但是为什么尼采认为夜晚没有星辰，只有蝙蝠、猫头鹰和想像中的月亮呢？"就在20世纪开始之前，尼采(死于1900年)描述了他对人性的怀疑，提出了他对未来令人寒心的看法。随后这一百年的事件，包括世界大战、大屠杀、种族灭绝和其他暴行，使我们有足够的理由担心，尼采对人性充满怀疑的看法也许有可能是对的*。

牛津大学哲学家格劳维尔(Jonathan Glover)在其最近一部非常有意思的著作《20世纪道德史》中郑重提出，我们不仅必须反思20世纪发生的事情，而且也"需要切实而清晰地审视一下我们内心的一些妖魔"，并且考虑"降妖除魔"的方式方法[1]。一个世纪，而且也是一个千年结束的日子，当然是进行这种批判考察的大好时机。确实，1591－1592年，当伊斯兰日历(Hijri calendar，一种按阴历计算的千年日历，比阳历短，根据穆罕默德公

元622年从麦加到麦地那的逃亡而定)的第一个千年结束时,印度莫卧儿国王阿卡巴(Akbar)就进行了这样一种意义深远的深入思考。他特别重视本已多文化的印度各宗教社群之间的关系与和平共处的需要。

阿卡巴注意到印度人中教派的多样性(包括印度教、穆斯林教、基督教、耆那教、犹太教和其他教派),奠定了这个国家现世主义和宗教中立的基础。他坚决要求国家必须保证"谁都不应受到宗教理由的干预,应该允许任何人转变立场,选择一种他喜欢的宗教"[2]。阿卡巴认为,"追求理性"而非"信赖传统"才是谈论不同社会问题的方式。他的这一观点对于今日世界已经变得更为重要[3]。

引人注目的是,在最近全世界庆祝千禧年的过程中,对这一千年的经历很少有什么批判性的评价[4]。随着本世纪和第二个格里历即将过去,格劳维尔所描述的对那些后果惨重的可怕事件的记忆似乎对人们并没有什么触动。对于格劳维尔提出的挑战性问题,也看不到人们有多大兴趣。庆典的荣光不仅遮蔽了星辰,而且也遮蔽了蝙蝠、猫头鹰和想像中的月亮。

尼采有关伦理论证的怀疑和对未来困难的预见是与含糊地赞同毁灭道德权威结合在一起的。他称道德权威为"所有景观中最可怕、最令人怀疑、也许也是最有希望的东西"。格劳维尔论证说,我们必须回答"尼采的质疑":"问题是如何接受[尼采的]对道德方面宗教权威的怀疑,同时避免他那些骇人听闻的结论。"这个问题与阿卡巴的一个论题有关,即道德可以受批判的理性活动指导。阿卡巴论证说,在做出道德判断的时候,我们一定不要使理性活动附属于宗教命令,或者依赖于"传统的沼泽地"。

在欧洲启蒙运动时期，人们对这样一些问题的兴趣特别强烈，因为那时对达到理性表示乐观。近年来，启蒙运动的观点受到严厉的抨击，现在格劳维尔又为这种谴责加入了他那强有力的声音[5]。他论证说，"富有人类心理的启蒙运动观点"已经表现得越来越"薄弱和机械"，而"启蒙运动企图通过传播人道主义和科学世界观而达到社会进步的希望"现在显得相当"天真"。格劳维尔跟在一种日益普遍的倾向后面，继续把20世纪许多令人恐怖的事情归结为启蒙运动的影响。他把现代的专制与启蒙运动的观点联系起来，从而指出，不仅"斯大林及其继承人受到启蒙运动的束缚"，而且更有很多细微方面也"间接受到它的影响"。但是，由于格劳维尔不想通过宗教权威或传统权威寻求解案（他注意到，在这一点上"我们无法逃脱启蒙运动"），因此他把火力集中在其他目标，比如对强烈持有的信仰的依赖。他论证说，"斯大林主义的严酷性起源于[斯大林持有的]信仰。"这种说法很可能是充分有理的，因为格劳维尔指的是"斯大林主义中意识形态的作用"。

然而，为什么这是一种对启蒙运动观点的批判呢？由于统治者的盲目信仰而指责启蒙运动传统，似乎有些不太公正，因为许多与启蒙运动相关的作家坚持认为，理性的选择高于任何对盲目信仰的依赖。人们当然可以理性地论证斯大林主义在承诺和实践之间有巨大差距，并且指出它的严酷性，即一种当局不得不通过严格的秘密检查来掩盖的严酷性，以此来反对"斯大林主义的严酷性"，一如它确实遭到了这样的反对。确实，赞同理性的主要观点之一是它帮助我们超越意识形态和盲目信仰。实际上，理性并不是其主要盟友。他和他的追随者为过度的理性信仰所驱使，不允许对他们的行为进行任何质疑或深人思考。由

于格劳维尔其他一些论证是有说服力的，因此关于他加入攻击启蒙运动时髦的大合唱电来的愿望，就有一些令人深深困惑的东西。

但是，在格劳维尔对这个问题的讨论中，也出现一个重要问题。当我们批判的思维活动遭遇某种难以去除的障碍，因而我们不能进行清晰的理性活动时，依赖我们的本能难道不是更好的建议吗？这个问题得到格劳维尔很好的说明。他评价了另外一个人物，即布哈林。格劳维尔提到，布哈林根本没有想要"变成木头"。格劳维尔写道，布哈林"不得不生活在他的人的本能和他所捍卫的信仰之间的张力之中。"布哈林受到政体活动的排斥，但是周围的政治气候，笼罩着他自己惯常的思维活动，使他无法对它们进行充分清晰的理性活动。格劳维尔写道，这使他在他的"人的本能"和他的"不容怀疑的信仰"之间犹豫不决，哪一边也没有获得"明确的胜利"。格劳维尔被一种想法所吸引，而在这里，这种想法很有可能是有道理的。他觉得，若是受本能的指导，布哈林本来会做得更好。无论我们是不是把这看作一条普遍规则的基础，格劳维尔在这里确实为需要考虑产生理性活动的情况提出一个有趣的论证，而且这个论证值得注意（无论我们怎样谈论被说成是罪恶的启蒙运动倾向）。

二

在一个由于恐怖行为而变得黑暗的世界里，理性活动的可能性是希望和信心的一股强大源泉。很容易理解为什么会是这样。即使我们发现某种完全颠倒事实或令人气愤的东西，我们

也可以质疑那种反应并且询问，这是不是一种合适的反应，我们是不是确实应该受它指导。我们可以深入思考如何正确地感受和对待其他人民、其他文化和其他说法，并且考察有什么不同的理由使人们相互尊重和宽容。我们还可以深入思考我们自己的错误，并且努力不再重复它们。例如，日本小说家和空想社会理论家大江健三郎（Kenzaburo Oee)强有力地论证说，日本民族若是借助对其自己"领土侵略史"的理解，则有充分理由保证对"民主的思想和再也不发动一场战争的决心"的承诺[6]。

此外，有些行为和政策识别并不明显造成伤害却具有这样结果。对这样的行为和政策还需要理性的研究。例如，根据错误的假定：无法通过直接的公共政策来防止灾荒，灾荒可以不受抑制。灾荒中饥饿的主要原因是有一部分人的食物购买力严重下降，而这是由失业、市场萎缩、农业活动遭到破坏、或其他经济灾难造成的。经济受害者被迫陷入饥饿，无论整个食物供应是不是也遭到消减。如果通过应急公共计划提供低薪就业，从而能够帮助这些人与该社群其他人一道分享国家食物供应，就可以直接抵消他们被不公正剥夺的那部分生活必需品。

灾荒如同撒旦，吞噬落在最后面的东西(很少有百分之五以上人口受到影响，几乎从不超过百分之十)，而通过提高收入来降低贫困者相对被剥夺的那部分生活必需品，则能够迅速地大幅度地降低他们所得食物中绝对被剥夺的部分。鼓励公众对这些问题进行批评讨论、民主、还有自由的新闻报道对于预防灾荒能够起极其重要的作用。否则，毫无理由的悲观，摆出一副以现实主义和常识为基础的镇定模样，都可以"表明"灾难性的无所事事和放弃公共责任"是有道理的"[7]。

同样，造成环境恶化的原因常常并不是来自任何破坏世界

的愿望，而是由于缺乏考虑和缺少理性的行为，而这最终能够造成可怕的后果[8]。为了防止由于人类的无知，愚昧或无情而引起的灾难，我们不仅需要同情和承诺，而且需要实际的理性。

近来人们从一些不同的方面依据理性来抨击伦理。除了"富有人类心理的启蒙运动观点"忽视了许多人类反应(一如格劳维尔)这种说法以外，我们还听说，在人类行为伦理中主要依赖于理性活动，这造成人们忽视专门文化在价值和行为方面的影响。根据这种说法，人的思想和认同是由孕育他们的传统和文化综合了多种因素决定的，而不是由分析的理性活动决定的。有时候，这种分析的理性活动被看作是一种"西方的"实践。我们必须考察，理性活动所及的范围是不是由于(1)人类心理实实在在的强大影响，或(2)无处不在的文化多样性的影响而确实受到限制。我们对未来充满希望，我们希望在世界上有体面的生活方式，这样的希望可能会极大地依赖于我们如何评价这些批评。

格劳维尔关于需要一种"新的人类心理"的论证考虑了政治和心理相互影响的方式。如果人们本能地反对残暴的行为，那么确实可以期待他们抵制野蛮状态。每当出现非人性的东西，我们必须能够自发地反对它们并且抵制它们。如果能够做到这一点，那么一定扩大了个人和社会发展和实践道德想像的机会。我们确实有道德资源，正像格劳维尔所说，包括"我们对自己道德同一性的意识"。但是，为了"起约束残暴的作用，这种道德同一性的意识尤其需要植根于人类反应之中"。格劳维尔论证说，有两种反应特别重要："待人愿意带有某种尊敬"和"同情：关心别人的痛苦与欢乐"。未来的希望就在于培育这种反应，这样一

类推理导致格劳维尔得出结论说:"我们现在应该求助的是心理学。"

确实,人们应该充分认识到本能的心理和同情的反应的重要性,而且格劳维尔也有理由相信,我们未来的希望在很大程度上必然取决于我们回应对别人发生的事情时所带有的同情和尊重。因此对于格劳维尔来说,至关重要的是"以某种更复杂的东西,某种更接近现实的东西来取代启蒙运动那种薄弱、机械的心理"。

我们称赞这种态度的建设性特征,同时也必须要问:格劳维尔对启蒙运动是不是相当公正(即使没有波尔布特和各种各样阻碍我们视线的罪行)。格劳维尔没有提到亚当·斯密,但是实际上,这位《道德情感论》的作者是会非常欢迎格劳维尔对情感和心理反应做出的判断的。在现代经济中,一种时髦的做法是认为有一种看法来自斯密,即人的行为除了冷静地算计那些狭隘定义的个人利益以外什么也不关心,而读过斯密基本著作的人都知道这不是他的观点[9]。确实,格劳维尔讨论的人类心理的许多问题(作为"人性"要求的一部分)也得到斯密的讨论。但是,斯密(狄德罗、孔多塞或康德也是同样)却几乎是一位"启蒙运动作家",他的论证和分析深深地影响了他那一代人的思想活动[10]。

斯密没有启蒙运动的另一位领袖休谟走得那样远,甚至断定"理性和情感几乎在所有道德决定活动和结论中同时出现"[11],但是他们都把理性和情感活动看作是相互联系密切的活动。实际上,(格劳维尔同样没有提到的)休谟常常被看作是恰恰怀有对立的偏见,认为情感先于理性。确实,正像纳格尔(Thomas Nagel)在其为理性强有力的辩护时所说的那样,

谁都知道,休谟相信,由于每一种动机一定有一种不受理性

评价的"情感"作基础，因此不会存在特殊的实践理性这样的东西，也不会存在特殊的道德理性这样的东西。[12]

关键的问题不在于是不是把情感和态度看作重要的(我们倾向于看作属于启蒙运动的大部分作家显然承认它们是重要的)，而在于这些情感和态度是不是(并且在什么程度上)可以受到理性活动的影响和培养[13]。亚当·斯密表明，我们对正确和错误的"最初的感知活动""不能是理性的对象，而只能是直接的感觉和情感活动的对象"。但是，即使这些对特殊行为的本能反应也一定(即使仅仅是不明显地)依赖于我们对在"各种各样不同情况"下行为和后果之间的因果联系的理性理解。此外，在对批判考察的活动做出反应时，例如一些经验调查可能表明某一特定"对象是得到其他某对象的手段"[14]，而基于这样的经验调查，我们最初的感知活动也可能会发生变化。

有时候，人们错误地把启蒙运动思想的两大支柱合并起来，将它们一起批判。这两大支柱是：理性活动的强大力量和人类本性的完善性。尽管它们在许多启蒙运动作家的作品中紧密地联系在一起，但是实际上它们是相当不同的说法。破坏一个并不拆除另一个。例如，有人可能会论证说，完善性是可能的，但是它并非主要通过理性活动形成的。或者换一种说法，情况可以是这样的：只要任何东西起作用，理性活动就起作用，然而可能绝不会有什么希望达到接近完善性的任何要求。格劳维尔对人类本性进行了有丰富特色的描述，却没有为人类的完善性进行辩护。但是，他那建设性的希望显然得自理性活动，而这种理性活动是通过"培养社会和个人的道德想像"来影响心理。与其说从格劳维尔对启蒙运动尖刻的批判会推测出什么东西，不如

说他至少与某些启蒙运动文献更有共同之处。

三

理性活动的范围受到文化差异的限制，这是什么样的怀疑观点？近来人们强调两种既联系又分离的特殊困难。首先，有一种观点认为，依赖于理性活动和理性是一种特别“西方的”对待社会问题的方式。这个论证说，某些价值，包括自由或宽容，并不为非西方文明的成员所分享，而它们对西方社会却是核心的，并且是西方哲学家从康德到罗尔斯所发展起来的正义观念的基础。这个核心不是没有争议的。人们对出版罗尔斯的文集期待已久，它确实使我们可以非常精彩地完整看到，“宽容和良心自由的原则”在当今这位一流的道德哲学家的伦理和政治分析中恰恰是多么重要和关键[15]。由于一直有人说许多非西方社会有一些价值是不强调自由或宽容的（近来提出的“亚洲价值”就是被这样描述的），因此需要谈一下这个问题。像宽容、自由和相互尊重这样的价值一直被描述成“专门文化的”，并且基本限于西方文明。我将把这称为“文化界域”之说。

第二个困难与一种可能性有关，即不同文化养育的人民相互可能会系统地缺乏基本的同情和尊重。他们也许甚至不能相互理解，可能无法在一起讲道理。这可以被称为“文化不和谐”之说。由于残暴行为和种族灭绝非常典型地被一个社群的成员强加给另一个社群的成员，因此强调社群之间相互理解的重要性绝不会过分。然而，如果文化相互根本不同并且容易造成冲突，达到这样的理解很可能会是困难的。某些民族之间能够克

服他们的“文化仇恨”吗？不同宗教教徒之间能够克服他们的“文化仇恨”吗？甚至提出这些悲观的问题也可能表现为对人类本性和人类达到相互理解的怀疑。但是不能忽视这样的怀疑，因为最近有一些关于专门文化的论著（无论是在通俗报刊上自称的“现实主义”中，还是在对“普遍性”的大而无当的学术批评中）已经使它们变成严肃持久的话题。

在许多文化和政治调查研究中，人们可以明显注意到文化不和谐的问题。而这些调查研究听上去常常就好像是战地记者怀着不同的忠诚从前线写来的报导：我们听到“文明的冲突”、与西方文化帝国主义“战斗”的需要、“亚洲价值”不可阻挡的胜利、其他文化的战斗精神对西方文明提出的挑战，如此等等。在国家疆界以内也反映出全球性对抗，因为如今大多数社会都有一些不同种类的文化，它们似乎能够对其他文化构成威胁。亨廷顿（Samuel Hungtington）说：“美国和西方的保护区要求更新西方的同一性。”[16]

四

“理性所及的范围”这个话题与人类学文献中一直非常重要的另一个论题联系在一起。我指的是吉尔茨（Clifford Geertz）所说的“文化战争”。关于1779年库克船长死于挥舞着刀棍的夏威夷人之手这件令人悲痛的事情存在着不同的解释，吉尔茨撰文对其中反映出来的差异进行了大量讨论[17]，清楚地说明了这种文化战争。他对比了两位主要人类学家的理论，他写道：萨林斯（M. Sahlins）“彻底地鼓吹这样一种观点：存在着不同的文化，

每一种文化都有一个'完整的人类行为文化体系',应该依循结构主义的线索来理解它们"。另一位人类学家欧贝依瑟克尔(G. Obeyesekere)则"彻底地鼓吹这样一种观点:人的行为和信念在其生活中具有特殊的实际的作用,应该依循心理线索来理解这些作用和信念"。

然而,无论我们觉得哪一种观点有说服力,还是要问:有关的人是不是一定局限在他们传统的思维和行为模式,无法逃脱(一如文化决定论者所说),萨林斯和欧贝依瑟克尔的看法都不排除文化之间的对话,尽管如果我们遵循萨林斯的解释,这个任务可能会更为艰巨。但是我们必须要问,各文化的成员能够用什么样的理性活动来达到更好的理解,也许甚至是同情和尊重。确实,这是格劳维尔主张以道德想像作为解决团体相互之间残酷无情的一个办法时提出的问题之一。他希望,能够通过相互尊重、宽容和同情来培育道德想像。

这里的核心问题并不是不同的社会相互可能会有多么不同,而是一个社会的成员有(或者能够发展出)什么能力和机会来欣赏和理解其他社会是如何起作用的。当然,也许这不是一种直接解决这种冲突的办法。杀死库克船长的人不能顿时改变他们对他那种受到文化制约的看法,库克船长也不能立即要求他们有拿着他的手枪而不开枪所需要的理解力或聪慧。确切地说,人们应该希望,得到理性培育的理解和认识会最终战胜这种冲动的行为。

这里必须面对的问题是:运用这样的理性活动是不是可能需要一些在某些文化中得不到的价值。正是在这里,"文化界域"成为一个核心问题。例如,一直有人不断声称,非西方文明典型地缺乏分析和怀疑的理性活动传统,因此远离有时被称为"西方理

性"的东西。关于"西方自由主义"、"西方权利和正义的观念",以及一般来说关于"西方价值",也有类似的评论。确实,有许多人支持一种(希梅尔法尔博[G. Himmelfarb]以令人钦佩的清晰性明确表达出来的)说法,认为"正义"、"权利"、"理性"和"人类之爱"等观念是"最主要的,也许甚至是绝无仅有的西方价值"[18]。

这种信念以及类似的信念在许多讨论中含蓄地表现出来,哪怕是其倡导者避免如此明确地陈述它们。为了更好地理解和评价其他民族和社会,需要培育想像、尊重和同情。如果有助于这种培育的理性活动和价值从根本上说是"西方的",人们确实就会有充分的理由悲观失望。然而它们是吗?

事实上,研究这样的问题很难看不到当代西方文化在我们的感知和阅读物中的支配地位。这种支配力量从最近的千年庆典得到很好的说明。整个世界紧紧盯住格里历千年的终结不放,就好像它是世界上唯一正式的日历,即使在非西方世界里(在中国、印度、伊朗、埃及和其他地方)有许多普遍采用的比格里历悠久得多的日历[19]。当然,我们能够享用一个共同的日历,这对世界上技术的、商业的、甚至文化的解释来说是非常有用的。但是如果这种显然可见的支配地位反映出一种无言的假定,以为格里历是唯一"国际可用的"日历,那么这种支配地位就变成一种造成严重误解的根源,因为其他好几种日历也是可以这样使用的,如果它们像格里历那样被共同采用的话。

西方的支配地位对于理解非西方文明的其他方面也有类似的影响。比如,让我们考虑一下"个人自由"这个观念。它常常被看作是"西方自由主义"的一个组成部分。在自由这个概念及其呈现的许多形式的发展过程中,现代欧洲和美国,包括欧洲启

蒙运动，肯定起了决定性的作用。这些观念在西方从一个国家传播到另一个国家，而且也传播到其他地方的国家，传播的方式有些类似于工业组织和现代技术的扩展。在这种有限的近似的意义上把自由的观念看作是"西方的"，当然并不威胁到它们在其他地区的使用。例如，认识到印度的民主形式是基于英国模式的，并不对它有任何破坏。相反，如果认为这些观念和价值里有某种东西根本就是"西方的"，是专门与欧洲的历史联系在一起的，反而会对它们在其他地方的应用造成破坏性的影响。

但是，这种历史的说法是正确的吗？（比如，亨廷顿所说的）"西方早在现代以前就是西方了"[20]确实是真的吗？这种说法的证据绝不是清楚的。今天对文明的类型进行划分的时候，个人自由常常被用作一个分类方法，被看作是西方世界古代遗产的一部分，是在其他地方看不到的。当然，在西方经典文献中很容易看到提倡个人自由的某些特殊方面。例如，自由和宽容都得到亚里士多德的支持（即使仅仅为自由的男人，而不是为女人和奴隶）。然而，我们在非西方作家的笔下也可以看到对宽容和自由的拥护。印度的阿索卡（Ashoka）国王就是一个很好的例子。公元前3世纪，他在全国以碑文的形式提倡善行和明智的管理，包括要求所有人都有基本自由——确实，他没有像亚里士多德那样排除女人和奴隶；他甚至主张，这些权利也必须被生活在远离印度城市的前农业区的"森林人"所享有[21]。阿索卡拥护宽容和自由可能根本不为当代世界所知，但是这与全世界不熟悉与格里历不同的日历并不是不相似的。

肯定还有其他印度经典作家强调纪律和秩序，而不是强调宽容和自由，比如公元前4世纪的考蒂里亚（Kautilya）的著作

Arthashastra（可译为《经济学》）。但是西方经典作家如柏拉图和圣奥古斯丁也优先考虑纪律。考虑到各国内部的多样性，就自由和宽容来说，把亚里士多德和阿索卡划分为一类，而把柏拉图、奥古斯丁和考蒂里亚划分为另一类，也许是合乎实际的。这样基于观念实体的分类与那些基于文化或宗教的分类当然是根本不同的。

被看作"西方的"信仰和态度即使在很大程度上反映了当今欧洲和北美的情况，仍然有一种（常常是隐秘的）倾向解释说，它们是"西方传统"或"西方文明"历史悠久的特征。今天，西方在世界上处于支配地位的一种后果是：常常要对照当代西方文化来认同或定义其他文化和传统。

这样，解释不同文化的方式强化了一种政治信念，笃信西方文明是理性和自由思想（包括分析的思索、公开的辩论、政治宽容和保留不同意见）的主要的，也许是唯一的源泉。实际上，唯独西方才被看作容易达到那些处于理性和理性活动、科学和证实、自由和宽容，当然还有权利和正义的基础的价值。

这种与世界上其他地方相对立的西方观点一旦确立，就倾向于为它自身辩护。既然各种文明含有各种各样不同成份，因而人们能够参照那些与被认同的"西方"传统和价值最为不同的倾向，以此来说明一种非西方文明的特征。在这种情况下就可以认为，这些选择出来的成份比起相对类似于在西方也可以发现的成份是更为"可靠的"或更是"真正本土的"。

例如，印度宗教文学《薄伽梵歌》或密宗文本比其他印度作品，包括印度漫长的异教史在西方引起更大的兴趣。桑斯克里特(Sanskrit)和帕里(Pali)有许多无神论和不可知论的文学作

品，数量超过任何其他传统中存在的文学作品。关于印度非宗教主题的著作，从数学、认识论和自然科学到经济学和语言学，也存在类似的忽视。(我认为，卡玛·苏特拉[Kama Sutra]是一个例外，西方读者已经设法培养对它的兴趣。)通过有选择的强调突出一些与西方的差异，这样可以用一些外来语言重新界定其他文明，这些语言可以奇异而迷人，或者要么古怪而吓人。当这样"通过对比界定了"同一性的时候，与西方的差异和分歧就变为核心的东西。

让我们以经常与"西方价值"相对照的"亚洲价值"这种情况为例。由于许多不同的价值体系和许多不同风格的理性活动在亚洲得到繁荣，因此可以用许多不同的方式来说明"亚洲价值"的特征，而且每一种说明都可以旁征博引。有选择的引证孔子的话，而有选择地忽略其他许多亚洲作家，显然很有可能会获得一种观点，认为亚洲价值强调纪律和秩序，而不是像西方那样强调自由和自主。正像我在其他地方讨论过的那样，如果人们最终比较一下各自的文献，他们就很难支持这种对比[22]。

这里存在着一种有趣的争辩。许多西方作家集中考虑亚洲多样传统中的独裁部分，因而能够描绘出一幅似乎像模像样的与"西方自由主义"相对照的图画。反过来，一些亚洲作家不是反驳西方专门拥有自由价值这种说法，而是不着边际地骄傲地回答："是的，我们非常不同，而且这也是一件好事情！"这样，通过对比来说明同一性的做法到处盛行。西方人企图确立他们的排他性，亚洲人反过来也企图确立他们自己相反的排他性，从而都促进了这种做法。说明世界其他部分与西方有多么不同可以是非常有效的做法，还可以支持人为的区别。我们可能依然会感到奇怪，为什么释迦牟尼、老子或阿索卡、或者甘地或孙中山

实际上不是一个亚洲人呢?* *

同样,在这种对比的同一性下,西方诋毁伊斯兰教的人以及新的拥护伊斯兰教遗产的人都不怎么谈论伊斯兰教的宽容传统,而从历史的角度说,这一传统至少与它不宽容的记录一样重要。我们仍然感到奇怪,公元12世纪,当迈蒙尼德(Maimonides)从西班牙逃脱犹太人的迫害时,是什么东西能够引导他到萨拉丁(Saladin)国王的埃及去寻求庇护呢?还有,为什么实际上迈蒙尼德是在这位曾在十字军东征中为伊斯兰教英勇战斗的穆斯林国王的宫廷里获得了支持和尊贵的地位呢?

尽管最近在非洲爆发了不宽容的事件,我们仍然可以回忆起1526年,在刚果国王和葡萄牙国王之间相互出现无礼的行为。明确地说出奴隶制是不可容忍的,是刚果国王,而不是葡萄牙国王。门巴(Nzinga Mbemba)国王在给葡萄牙国王的信中说,必须停止奴隶贸易,"因为在刚果这些王国里不应该有任何奴隶贸易,也不应该有任何奴隶市场,这是我们的愿望"[23]。

当然,这里并不是在说,在世界所有文明中,与理性活动对社会和谐和人道的作用相关的所有不同观念都得到同样的繁荣。这不仅不会是真的,而且会是一种机械一致性愚蠢说法。但是,一旦我们认识到,许多被看作是典型西方的观念在其他文明中也曾获得繁荣,我们就还应该看到,这些观念并不是像有时候声称的那样属于专门文化的。至少根据这种理由,我们不必从悲观主义出发来看待世界上有理性的人道主义的前景。

五

值得回想的是,阿卡巴在四百年前就宣布,需要相对于国家

的宗教中立。这里，我们可以识别一种非教派的、世俗社会的基础，它们是在印度产生的，或者因此可以在其他任何地方产生。因而，阿卡巴这种在1591和1592年形成法典的富有理性的决定在当时具有普遍的意义。印度有理由聆听这段话，欧洲恰恰同样有理由听一听这段话。那时宗教法庭依然强大，就在阿卡巴1592年在阿格拉撰写有关宗教宽容的论述时，布鲁诺因异端邪说而被捕，并最终于1600年在罗马被绑在火刑柱上烧死。尤其对于印度来说，非宗教主义传统可以追溯到宽容和多元主义思想活动，而这种倾向早在阿卡巴以前，比如在14世纪库斯劳(Amir Khusrau)的作品以及卡比尔(Kabir)、纳纳克(Nanak)、凯塔尼亚(Chaitanya)和其他人一些无教派的祈祷诗中，就已经开始生根。但是，这种传统曾得到阿卡巴国王本人最坚决的官方支持。阿卡巴的实践一如他的说教：取消早期强加给非穆斯林教的不平等的税，邀请许多印度教的知识分子和艺术家(包括最伟大的音乐家唐森[Tansen])到他的宫廷，甚至信任一位印度教的将军辛格(Man singh)来统率他的武装力量。在某种程度上说，阿卡巴的做法正是在把宗教相对于国家的中立这种需要整理成典，使它得到巩固，而这种需要却是比他还要早将近两千年的印度国王阿索卡(前面我曾提到这位国王的思想)以一般的形式明确阐述的。阿索卡的统治是很久以前的事了，而阿卡巴的情况则有一种法律学问和公共记忆的连续性，这种连续性把他的观念和立法活动与当今印度联系起来。

印度的非宗教主义在20世纪得到甘地、尼赫鲁、泰戈尔和其他人的强烈支持。它常常被看作是某种反映了西方观念的东西(尽管事实上非宗教主义的矛头不大可能指向英国)。与此相对照，人们有充分理由把现代印度的这一方面，包括其宪法规定

的非宗教主义和与法律保证的多元文化主义(这与比如巴基斯坦伊斯兰共和国宪法中伊斯兰教的特权地位形成对照),与早期印度作品联系起来,特别是与四百年前这位穆斯林国王的思想联系起来。阿卡巴在捍卫一种宽容的多元文化主义时所体现的最重要的意义也许与理性活动的作用有关。理性必须是至上的,因为即使我们对理性的有效性进行批评,也必须要诉诸理性。当受到那些主张本能地相信伊斯兰传统的传统主义者的攻击时,阿卡巴告诉他的朋友和信赖的阿布尔·法兹勒(Abul Fazl)中尉(一位令人生畏的梵文、阿拉伯文和波斯文学者):

> 追求理性和拒绝传统主义至高无上,无需论证。如果传统主义是正当的,那么它的宣扬者就会仅仅追随他们自己的前人(而不会带来新的启示)[24]。

阿卡巴相信他必须对印度的非穆斯林宗教和文化给予认真关注,因此他设法使当时的讨论不仅有位居主流的印度教和穆斯林教哲学家参加,而且也有基督教徒、犹太教徒、印度祆教徒和耆那教徒参加,根据阿布尔·法兹勒的记载,甚至有"卡瓦卡派"(Charvarka———一种源于公元前6世纪的印度学派)的追随者参加[25]。阿卡巴* * *对一种信念既不是全部接受,也不是全部拒绝,而是喜欢对每一种呈现出多样性的宗教的特殊构成进行理性思考。例如,在与耆那教徒争论的时候,阿卡巴依然会对他们的宗教仪式保持怀疑,但是却为他们关于素食主义的论证所信服并最后痛恨所有食肉行为。

所有这一切引起那些喜欢把宗教信仰基于信念而不是理性活动的人的愤怒。正统穆斯林教有几次反抗阿卡巴的活动,有

一次他的长子萨里姆(Salim)王子参加了这种活动,不过他与他后来和解了。尽管如此,阿卡巴依然坚持他所谓的"理性之路"(Rahiaql),坚决主张需要公开对话和自由选择。在某个阶段,阿卡巴甚至试图发起一种新宗教,Din Ilahi(神的宗教),从而把不同信念中所有他认为好的性质结合起来,但是没有成功。当他1605年逝世的时候,伊斯兰教神学家阿布杜拉·哈克(Abdul Haq)有些满意的断定说,阿卡巴尽管进行了他的"革新",但依然是一个好的穆斯林教徒[26]。确实是这样,但是阿卡巴还会补充说,他的宗教信仰来自他自己的理性和选择,而不是来自"盲目的信念"或来自"传统的沼泽地"。

六

阿卡巴的思想依然是相关的,而且并非仅仅限于次大陆。它们与当前西方许多争论也有关系。它们使人想到需要仔细考察对多元文化主义的恐惧(例如,需要仔细考察亨廷顿的"本土多元文化主义威胁美国和西方"的论证)。同样,对待美国大学里关于把核心读物限制在西方世界的"伟大著作"的争论,阿卡巴式的理性思考会使人想到,这种建议的主要弱点并不在于不同背景的学生(比如非洲裔美国人或中国人)不应该被迫读西方经典著作,而在于把一个人的读物仅仅限于一种文明的著作的做法降低了一个人学习和选择来自世界不同文化的思想的自由[27]。而如果反过来要求从其他背景学生的书目单上删除伟大的西方著作,也会是错误的,因为这也会降低学习、理性和思考的自由。

对待“社群的”立场也是有意义的。这种立场主张，一个人的认同是“发现”的问题，而不是选择的问题。正像桑德尔(Michael Sandel)表达这种社群的构想那样(他勾勒的几种构想之一)：“社群不仅描述了作为社群公民有什么，而且也描述了他们是什么，不仅描述了一种他们(在一种自愿的情况下)选择的关系，而且描述了一个他们发现的依附体，不仅描述了他们的认同的一种性质，而且描述了他们的认同的一种要素成份。”[28]一个人的认同是他或她发觉而不是他或她确定的某种东西，这种观点会遭到阿卡巴的反对，他的理由是：我们确实选择我们的信仰、交往和态度，而且我们必须对我们最终选择的东西(即使是不明确的东西)负责。

我们“发现”我们的认同，这个观念不仅在认识论上是有局限性的（我们当然能够努力发现我们最终有什么选择，可能是广泛的选择），但是它对我们如何采取行动和做出行为可能还有灾难性的涵义（格劳维尔关于绝对忠诚和信仰在促成残暴和恐怖的过程中所起的作用的描述很好的说明了这一点）。我们许多人仍然活生生地记得印度 1947 年独立以前的分离暴乱中发生的事情：一月份还是大度宽容的次大陆人，到了六月很快断然变成无情的教徒[29]。随后发生的残杀与这种因理性的思考人性而大行其道的所谓“发现”一个人的“认同”有很大关系。阿卡巴对社会问题的分析告诉我们，即使在一个明显是前现代的社会里，开放的理性思考和选择也有强大的力量。西林·摩斯维（Shirin Moosvi）那本充满奇妙信息的书《阿卡巴生活趣事：当代记录与回忆》生动有趣地描述了阿卡巴如何运用理性活动来做出社会决定（其中许多决定是对传统的挑战）[30]。

例如，阿卡巴反对童婚，这在当时是相当普遍的习俗。他认为，这种婚姻“想要达到的目的仍然遥远，却有可能直接造成伤害”。他继续指出，“在一种禁止寡妇再婚的宗教（印度教）中，苦难重得多。”关于财产分配，他提到，“在穆斯林宗教中，允许女儿继承一小部分遗产，尽管由于弱势她应该得到一大部分遗产。”他的二儿子穆哈德（Murad）知道他反对所有宗教仪式，因而问他是不是应该禁止这些仪式。阿卡巴立即反对。他的理由是：“阻止那些头脑简单迟钝、认为肉体活动是神圣崇拜的人，就等于阻止他们铭记上帝。”在谈到做善行的动机问题时，阿卡巴对“印度圣人们”建议做“好事情”以便死后获得有利结果提出批评，他说：“在我看来，在追求美德的过程中不应该考虑死的观念，因而不带任何希望或恐惧，一个人应该行善仅仅因为这是好的。”1582 年，他决定赦免“所有皇家奴隶”，因为从“武力”获益“超出了正义和善行的范围”。

顺便说一下，阿卡巴对当时印度刚出现的抽烟行为的反思很好地说明了一个事实：理性不可能不犯错误，特别是情况尚不确定的时候。阿卡巴的医生阿基姆·阿里（Hakim Ali）反对用烟草：“我们不必追随欧洲人，未经试验或尝试就采纳一种不被我们自己的智者赞许的习惯。”阿卡巴无视这个论证，理由是：“我们一定不要仅仅因为在自己的书中找不到就拒绝世界上人们已经采纳的东西；要么我们怎么进步呢？”依据这个论证，阿卡巴尝试抽烟，有幸的是他立即就讨厌它，再也不抽了。这里（在与格芳维尔描述的布哈林案例非常不同的情况下），本能的作用超过了理性。但是理性的作用常常就足够了。

七

阿卡巴坚持认为千年的出现不仅是娱乐和庆典的时刻(1591—1592年形成第一个伊斯兰日历的千年时,在德里和阿格拉城也有许多这样的娱乐和庆典),而且也是认真反思我们所生活的世界上欢乐、恐惧和挑战的时机,这是很有意义的。阿卡巴强调理性和深入思考,这种做法提醒我们,"文化界域"的局限并不是像有时候宣称的那样的(比如在前面讨论过的一种观点看来,"正义"、"权利"和"人性之爱"是"占据主导地位的,也许甚至是独特的西方价值")。确实,欧洲启蒙运动的许多特征可以与早期(不仅在欧洲,而且在世界范围广泛地)提出的许多问题联系起来。

随着第二个格里历千年的开始,一个知识分子旅游者以阿尔贝鲁尼的方式访问了印度。阿尔贝鲁尼(Alberuni)是伊朗人,生于公元973年,用阿拉伯文写作。作为数学家,阿尔贝鲁尼主要是对印度数学感兴趣(他的主要成果是改进了六世纪布拉玛古帕塔[Bramagupta]关于天文学和数学的梵文论文的阿拉伯文翻译,该文八世纪第一次译为阿拉伯文)。但是他也研究了印度有关科学、哲学、文学、语言学、宗教和其他一些领域的著作,撰写了详细介绍印度的书 *Ta'rikh alhind*(《印度史》)。他在解释为什么写这本书的时候说,一个国家的人民知道其他国家的人民如何生活,如何思考和思考什么,乃是非常重要的。对其他人民缺少理解,也不熟悉,则能够产生罪恶的行为(阿尔贝鲁尼在他以前的恩主加兹尼的苏丹穆哈莫德[Sultan Mahmud of

Ghazni] 多次袭击印度的野蛮行径中看到许多这样的行为)：

> ……[印度人]在所有生活方式和习惯方面与我们有很大的不同，以致用我们、用我们的服装、用我们的生活方式和习惯来吓唬他们的孩子，并声称我们是魔鬼的后裔，我们的所作所为是与一切好的正当的行为根本对立的。顺便说一下，为了做到公正，我们必须承认，类似的诋毁外国人，不仅在我们和印度人中十分盛行，而且所有民族相互之间也是普遍的。[31]

上一个千年开始时的这种洞见在一千年以后的今天，依然是十分中肯的。为了努力超越亚当·斯密所说的我们的"最初感知"，我们需要跨越阿卡巴所看到的不加思考的传统和不加反思的反应的"沼泽地"。理性有它所及的范围——既不会因为本能心理学的重要性而让步，也不会由于世界上文化差异性的出现而妥协。它在培育道德想像的过程中有一种特殊重要的作用。为了面对蝙蝠、猫头鹰和想像中的月亮，我们特别需要理性[32]。

注　释：

* 这句话的原文是："…to worry whether Nietzsche's skeptical view of humanity may not have been right."——译注

[1] Jonathan Glover: *Humanity: A Moral History of The Twentieth Century*，即出，Yale University Press，2000，p.7. 几十年来，格劳维尔一直是牛津大学哲学界的名家，除了其他值得提及的著作外，他也是《责任》(Humanities Press 1970)和《导致死亡与拯救生命》(*Causing Death and Saving Lives*，Penguin 1977)的作者。他现在是伦敦皇家学院医学法和伦理系主任。

〔2〕 翻译见 Vincern Smith:Akbar:*The Great Mogul*,Oxford University Press/Clarendon Press,1917,p.257.

〔3〕 参见 Irfan Habib 主编:*Akabar and His India*,Delhi,Oxford University Press 1997.该文集有一系列出色论文,研究了阿卡巴的信仰和政治,以及引导他形成异教立场的精神影响。

〔4〕 然而,就在20世纪和这一千年即将结束的前几年,这个世纪受到了 Eric Hobsbawm 详尽而深刻的考察,见 *The Age of Extremes*: *A History of The World*,*1916 - 1991*,Vintage 1994.又见 Garry Wills:"A Reader's Guide to the Century",*The New York Review*,June 15,1999.

〔5〕 例如参见 John Gray,*Enlightenment's Wake*:*Politics and Culture at the Close of the Modern Age*,Routledge 1955.还可参见 Charles Griswold 关于这本书写的卓有见地的书评,载 *Political Theory*,Vol.27,1999,pp.274 - 281.

〔6〕 Kenzabuzo Oee,*Japan*,*the Ambiguous*,*and Myself*,Kodansha 1995,pp.118 119.

〔7〕 我曾试图讨论过灾荒的原因和预防灾荒的政策要求,见《贫困与灾荒:论应得与被剥夺的部分》(*Poverty and Famines*:*An Essay on Entitlement and Deprivation*,Oxford University Press 1981);又见《饥饿与公共行为》(与 Jean Dreze 合著:*Hunger and Public Action*,Clarendon Press/Oxford University Press 1989)。预防灾荒要求不同的政策,其中提高薪水是直接至关重要的(例如,通过公共工作计划中的应急就业);但是,尤其是从长远考虑,这些政策也包括发展一般的生产和特殊的食品生产。

〔8〕 在 Rajaram Krishnan,Jonathan M.Harris 和 Neva R.Goodwin 主编的《生态经济学述评》(*A Survey Of Ecological Economics*,Island Press 1995)中,有关于这个问题的重要观点汇编。在 Andreas Papandreou 的《外在性与机制》(*Externality and Institutions*,Oxford University Press 1994)中,可以看到对机制与有理性的行为之间的关系一种意义深远的批评。

〔9〕 我在《论伦理学和经济学》第一章讨论了这个问题(*On Ethics and Economics*,Blackwell 1985).

〔10〕 关于这一点,参见 Emma Rothschild:*Economic Sentiments*,Har-

vard University Press,即出。

〔11〕 David Hume: *Enquiries concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. by L. E. Selby - Bigge, Oxford University press 1962, p. 172.

〔12〕 Thomas Nagel, The Last Word, Oxford University Press 1997, p. 102.

〔13〕 关于理性活动在发展态度和感情活动中的作用,特别要参见 T. M. Scanlon: *What We Owe to Each Other*, Belknap Press/Harvard University Press 1999.

〔14〕 Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press 1976, pp. 319 - 320.

〔15〕 John Rawls: *Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Harvard University Press 1999.

〔16〕 Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster 1996, p. 318.

〔17〕 Clifford Geertz: "Culture War", *The New York Review*, 1995年9月30日。这是一个关于 Marshall Sahlins 的《"土著人"如何思维,关于库克船长》(*How 'Natives' Think, About Captain Cook, for Example*, University of Chicago Press 1995)和 Gananath Obeyesekere 的《库克船长神祭:在太平洋中制造欧洲神话》(*The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press 1992)这两本书的书评。

〔18〕 Gertrude Himmelfarb: "The Illusions of Cosmopolitanism", in Martha Nussbaum: *For Love of Country*, Beacon Press 1996, pp. 74 - 75.

〔19〕 在我的论文"从日历看印度"("India Through Its Calendars", in *The Little Magazine*, Vol. 1, No. 1, New Delhi 2000)中,讨论了不同的印度日历(不仅就日历本身,而且把它们作为解释印度历史和传统的方法进行了讨论)。

〔20〕 参见 Huntington: *The Clash of Civilizations*, p. 69.

〔21〕 关于这个问题及其相关的问题,参见我的著作《自由即发展》(*Development as Freedom*, Knopf 1999)第10章和这里提到的地方.

〔22〕 参见我的著作：*Human Rights and Asian Values*，Carnegie Council on Ethics and International Affairs 1997；缩写本见：*The New Republic*，July 14 and 21，1997.

* * 这里的原文是："why … was not really an Asian"。——译注

〔23〕 参见 Basil Davidson，F. K. Buah，and J. F. Ade Ajayi：*A History of West Africa 1000 – 1800*，Harlowe，England 1997，pp. 286 – 287.

〔24〕 参见 M. Athar Ali："The Perception of India in Akbar and Abu'l Fazl"，in Habib：*Akabar and His India*，p. 220.

〔25〕 参见 Pushpa Prasad："Akabar and the Jains"，in Habib：*Akabar and His India*，pp. 97 – 98. 这里似乎缺少一群佛教徒（尽管早期一种译作中有他们，在描述的时候把一个耆那教派别错误地表达为佛教徒的派别）。也许那时在德里或阿格拉城附近很难找到佛教徒。

* * * 原文为"Ashoka"，似有误。——译注

〔26〕 参见 Iqtidar Alam Khan："Akabar's Personality Traits and World Outlook：A Critical Reappraisal"，in Habib：*Akabar and His India*，p. 96.

〔27〕 还参见 Martha Nussbaum：*Cultivating Humanity：A Classical Defense of Reform in Liberal Education*，Harvard University Press 1997.

〔28〕 Michael Sandel：*Liberalism and the Limits of Justice*，Cambridge University Press 2nd edition 1998，p. 150.

〔29〕 我在《认同前的理性》中讨论过这个问题，参见 *Reason Before Identity：The Romanes Lecture for 1998*，Oxford University Press 1999.

〔30〕 *Episodes in the Life of Akabar：Contemporary Records and Reminiscences*，New Delhi，National Book Truth 1994.

〔31〕 *Alberuni's India*，tr. by E. C. Sachau，ed. by A. T. Embree，Norton 1971，Part 1，Chapter 1，p. 20. 那时表示 Hindu 或 Indian 的阿拉伯文是一样的；我在这一段用"Indian"代替了 Sachau 选用的英文词"Hindu"，因为所指是这个国家的居民。

〔32〕 非常感谢 Sissela Bok，Muzaffar Qizilbash，Emma Rothschild 和 Thomas Scanlon，他们提出了有帮助的建议。

如何言说“无”[1]

——亚里士多德与埃里亚派

斯坦利·罗森　著
张　辉　译

一、问　题

长期以来,哲学经常受到两种基本的批评:迷失于宏大思考,或者迷恋于技术细节。对其通常的敌人说来,哲学要么做过了头,要么是太局限。哲学的一些敌人暗示:他们知道什么适合于哲学、或者什么是柏拉图所说的适中(metrion)。他们引用品达(Pindar)的格言:“适度则无事”(nothing in excess),显示哲学与诗之间的纷争;但所引用的这个片段不无含混之处:“智者极端赞赏‘适度则无事’。”[1]希腊文“perissos”一词的意思是“丰富”(abundantly)或者“极端”(excessively)。这意味着品达认可适度观念时并非没有保留。这使我们想起柏拉图对话中适度与疯狂之间非同寻常的关系。

是为引子。这里要关心的问题确实是宏大的;但却不能不通过处理技术细节来阐明。事实上,它极难阐明。我们不能彻底地问(尽管必须问):“什么是无?”因为“什么”已经包含了某种东西。那“无”包含了什么呢?显然,不能说“无”代表没有,除非

我们能说出“无”的含义。

面对如此含混的思考，人们常常这样反诘：“无”这个概念有意义，但没有指涉。但这还是不管用。首先，概念是确定的东西；它存在；但“无”不存在。然而，对这个争论的“否定”，或者肯定“无”并不存在，并没有告诉我们什么确定的东西，即没有正面涉及“无”。

换言之，概念只有在有意义的时候才能被感知(像“无”这个概念则是不真实的，即使其意义就是其指涉)，而意义也必须至少包含一些肯定的断言。如果意义全然是否定的，我们就没有断定任何东西。更有甚者，我们就是用“无”来解释概念。最终，“无”并未被定义为没有指涉的概念——因为许多概念，比如“圆方形”(square circle)虽然并没有指涉，但并不纯然就是“无”的概念。我们或许可以说，“无”就是没有指涉的那些概念的集合，或者是包含着零集合的那些集合的再集合。仅此言之，这只是一种特定的技术构成。

人们并不会同意这里出现了什么严重问题。确实，我们都对“无”这个词有满意的理解。你怎么可能正在读一篇现在还没有写就的文章？如果并非如此，你又怎么能去读的呢？“无”具有多重意义，比如“完全缺席”，又比如“整体虚无”。我想这种合乎常识的否定，从一定意义上说是合理的。但怎么个合理法呢？这下问题就来了。

这是因为我们对“有”、“存在”以及“某物是某物”(something is something)的理解，都取决于我们对“无”、“非在”(nonexistence)的理解。我们不能用正面概念代替反面概念从而解释后者，相反，用反面概念解释正面概念则是同义反复。例如，我们日常所说的“全然缺席”，只是用另一种肯定的方式在

说，没有什么东西在场。但这转而意味着“无”的在场，而这恰恰需要解释。（那些反对“‘无’的在场”这个说法的人，或许会用“‘无’的不在场”代替之。那会使他们学有所得！）

人们一般会认为，“‘无’的在场”这一说法，是“某某种类的‘无’的在场”这另一说法的不完整表达。就此言之，将“无”视为名词是一个语法错误。名词需要指涉，只有事物可以充当这一角色。事物或许是存在的也或许是不存在的，但无论哪种情况下，我们都指涉某种特定类型的事物。因此，“无(nothing)”的意思是“没有事物”(no thing)，而“事物”的意思则是“某某类型的事物”(thing of such - and - such a kind)。

然而，以上分析仍有问题。它并没有充分地关涉在“没有事物”这个表述中“没有”(no)的意义。“没有”是一个数量概念，它告诉我们，在一种类型各种变体的真值所设定的种类中，任何东西都没有涉及。它的意义因而取决于“无”的意义。这个数量概念在告诉我们没有什么东西被涉及时，既用了我们需要定义的东西，又告诉我们“无”是不可记数的。第一种情况下是循环论证，第二种情况下则承认定量分析不适合我们的研究。

一般说来，“非”(not)像“无”一样是一个基本的逻辑概念，为了致力于推理分析，我们必须理解它。而这个概念又不能用推理分析来解释。这是因为推理分析本身也建立在一定的形而上学或本体论假设之上。比如像前文所说的原则：是(to be)就是成为确定的东西，是一个单位或者一个可计量的元素，或者(就其无限实体的极端情况而言)是我们可以命名的东西。在对否定问题所作的穷尽式研究中，Haskell Curry[2]将构成性的否定形式区分成五种，可以归结为归谬(absurdity)和驳难(refutation)。在这两种形式中，Curry 认为驳难是根本，对 P 的驳难即

对非P的肯定。因而,最终我们用否证来规定驳难,而不是用驳难来规定否证。

像"逻辑"和"分析"思想家所为,我们关于"无"的讨论程序是一般趋势的极端例证,即,将根本但却无法解决的问题用虚拟的转换或替代取而代之。通过这种方法,我们可以虚构一个解决方案:问题被一种技术构成取代了。人建构起来的东西,人也可以解构它。换言之,解决方案是由技术规则预先设定的,它将建构本身作为一个难题(puzzle)来加以把握。问题(problem)被难题所取代。技术精确性上看似伟大的进展(事实或许真是如此),实际上不过是诗对哲学的胜利。难题就是诗或者人造物。

对"无"的考察因而转向对哲学可能性的考察。我想强调说,这不是在关心那些可以用精致的形式主义可以解决的"难题"。但是,这也并不能成为我们的借口:可以不去精确地考察对问题的技术解决所提出的各种可能性。只有进行了这种研究,我们才有权利寻求其他可能性,从而对技术解决所缺乏的东西作出刻不容缓的回应。这正是本文所要做的工作。

二、哲学之父:巴门尼德

希腊哲学起源于解释整体的统一原则之尝试。但何为"整体"?是所有事物的总和(ta sympanta)吗?或者是这一总和形式上的统一——因而并不是各种元素的总和(to holon)?只需思考一下:了解元素的总体数量,并非了解元素构成整体的原则,第一种假设(总和)不难否定。总和的原则是数量化的或者数学的(如果将复杂问题简单化),但是数学并不能回答其自身

作为整体或者原则的问题。

因而我们倾向于第二种假设:形式的统一。但这一回答同样充满含混之处。如果关于整体的原则是形式,那么它一定与构成整体的元素的形式有所区别;否则,就仅仅是元素的总和。但是,如果作这种区分,元素之间有什么共同之处?如果并不是总和中的元素,它可以被计算吗?如果不能,它可能是什么东西呢——如果我们至少还遵循这样的原则:"是"就是成为某种东西,某种可以计算的东西?

如果我们将把握整体的统一作为原则,也还是不能减少我们的麻烦。这是因为整体的统一并不能与任何构成元素的统一区别开来。说整体因统一体得以统一,等于没有说什么,或者说仅仅是说出了一句陈词滥调,因为"统一体"没有内在结构,并不能加以分析性解释。我们真正需要的是对下述问题的回答:元素是怎么被统合为整体的?

试图精确地定义统一体,必须以同一(identity)或同等(equality)来代替之。因为定义是一种分析,而对没有内在结构的东西无法分析。但是这种替代仅仅是增加了单元,或者说预先设定了它明显所需要设定的东西。或许这里需要举例说明之。我们可以将马的统一体归之马的种属。但是正像我们已经看到的,在马的统一体和马的种属之间没有区别,因此,我们需要解释马是种属的统一体。说马统一于它的种属,不过是说马统一于马之为马。

简言之:作为统一体的统一不见了。我们看到的仅仅是它在不同类别中的呈现。这因而也就等于是"无",它自身无法"看见"自身,仅是在事物之中或者"边缘"被看见。正像从不同的类别出发定义统一体不可能一样,我们也不能用某种东西(或者某

一类东西)来定义"无"。同样的,只有我们了解了什么是统一体或者"无",我们才能解释整体是什么意思。如果统一体不能与"无"区别开来,那么整体,由于其对统一体的依赖也不能与"无"区分开来。因为毕竟说所有的事物是由"无"统一起来的,那是虚无主义而不是哲学。

我提出这一深奥的反思,是为了激发对存在于希腊哲学起源内在问题的思考,特别是对巴门尼德的思考——在我们看来,他是第一个哲学家。在这个问题上,我们面临两种不同的假设。首先,我们要争辩说,既然不管什么东西可确认者就都是统一体,既然在统一体之间没有什么东西存在,那么,整体就是一个单一的整体。因而存在就是整一。

上述论点,无疑是属于巴门尼德的,它要求我们完全无视"无"或者"全然不"(the altogether not/to mēdamōs on)。不幸的是,它带来了一个结果:各各不同的差异性、多义性以及选择性似乎还在,却并不"实际上"存在了;也就是说它们在存在的全体之中已经没有位置。因此,正像黑格尔所指出的那样,在本体论或理论层面,存在与"无"区分开来,而(在埃里亚而非黑格尔哲学的意义上)对存在无法进行"理性"的言说。没有存在的逻各斯(Logos),而只有神话和诗。这就使我们有了第二种选择。我们可以说,柏拉图和亚里士多德对巴门尼德作了修正。在一种形式与另一种形式(也就是统一体与统一体)之间并非一无所有,有一种观念是:"无"确实是某种东西,是他者(柏拉图)或者缺失(亚里士多德)。

哲学,就其对整体给出一个说法(logon didonai)这个意义上来看,从巴门尼德开始。因为巴门尼德认为对"无"不可能有精确的、决定性的说法,所以他就必须与柏拉图《智者篇》(237a4ff)

中埃里亚陌生人所谓的"全然不"的任何话语表达方式脱离开来。但这是巴门尼德的出发点也是他的终点,原因已如上述。通过对"无"保持沉默,巴门尼德认为他也对多元性和差异性保持了沉默。

埃里亚陌生人既非巴门尼德也非柏拉图,但是他比前者饶舌也比后者精确,第二次重新开始。与传统解释不同,他们并没有对"哲学之父巴门尼德"有弑父企图,取而代之的是,他说我们需要对巴门尼德的言说"严刑拷问",因而用"是"限制"非是",用"非是"限制"是"(《智者篇》,241c-d7)。这一过程,很显然与弑父有所不同。事实上,我们服从(obey)巴门尼德对"全然不"进行话语表达的律令(当然,对律令本身进行表达是个例外)。

恰恰在这个意义上,"无"的问题在西方哲学理性的、或"说明性"的传统中消失了,取而代之的是人"限制"的技术结果。我们将对此做仔细研究。因为在别的文章中我曾有所论及,[3]所以在这里则最简单扼要地说说埃里亚陌生人的发明。不过,我将考察亚里士多德批评埃里亚陌生人的主要原则,考察他是怎样修正埃里亚陌生人关于非在(nobeing)的方法的。我想呈现被作为分析理性主义范本的亚里士多德,未能成功地通过以是"限制"非是或以非是限制是,从而回避关于"无"的问题。这种限制导致了用缺失代替全非,或者说形式特征的缺席,而缺席的确定结果,无论如何是由形式本身来确定的。

让我们转向对《物理学》卷1第8-9章亚里士多德对埃里亚派的批评。有些思想者因缺乏经验受到误导后说了下面这段话:

> 没有任何一种非在是将在或消失的在,因为将在必须

来自在或者非在，而这两者都不可能：存在不可能变成将在（因为它已经在），也没有什么东西可以来自非在；需要有根本（191a26－31）。

这段话中，非在的意思是“无”，并非对什么同一性的否定——那实际上已经是另一同一体了。换句话说，埃里亚派否定“存在”（Being）和“无”（Nothing）之间的中间状态。因此，如果存在（Being）（是什么？）进入在（being）（＝将是，come to be），只能来自无，或者来自没有再生资源的全然不在。这因不可能而被否定了，尽管并没有给出可靠理由。

亚里士多德说，这些没有经验的思想者进而认为并没有（不存在）很多在，而只有存在本身。他并没有解释对起源的否定怎样带来了对多义性的否定。原因或许如下。就多义性而言，一种元素区别于、不同于因而也就不是另一种元素。如果这一点成立，埃里亚学说就预示了埃里亚陌生人的技术发明所具有的致命弱点。在相关的问题上，“不同”（other than）并不全然与“不是”（is not）同义，而转换则并不消减（而是取决于）对否定因子之作为否定因子的先在理解。

这很容易用现代的概念来解释之。埃里亚陌生人想说的是“S 不是 P”，意思是说，“S 是非 P，即，Q”。但是这一新表述的意义取决于我们是否默认 Q 不是 P。埃里亚陌生人的分析可以概括如下：

not－P＝Q（Q≠P）

在这个例子中 P 和 Q 是形式类或者谓词。因为“≠”的意思是“不是”，很显然，定义的完成就是在下定义的词中，被下定义的词被消减了。简言之，多义性取决于“本体论的”（不仅仅是

句法的)否定无法消减。但如果对整体的理性分析是可能的话,这必须加以避免。在存在的全体中并没有什么裂隙,那是连续的。

但这个争辩与起源问题无涉。它否定的是本体论意义上的差异。如果我们排除本体论上的差异,那么当然起源问题也就消减了。不幸的是,分析性话语亦将如此。因而亚里士多德的基本任务就是解释本体论(也即分析话语)何以可能,而并不披露存在的全体之中的不连续性或者虚无。换句话说,他必须用连续体(continuum)代替全体(plenum),或者找到解释不依赖于"全非"的他者的方法。如果不能做到这个,他就不能提供对起源的理论解释。如果从另一方面说,本体论的差异是可能的,那么多义性也就是可能的,这与起源问题完全无关。存在可以是形式因素非生成性的多重体现。对本体论差异的承认并不足以阐明起源的问题。我们仍然需要解释从某物的不在场到在场的转换的可能。

特别需要强调的是,这里不讨论作为日常生活经验的、现象性事实的起源是怎么存在和发生的。我们关心的是可然与可理解性原则,并对之进行理性解释。由此,我们回到《物理学》卷1第8-9章。亚里士多德继续对之作出关键区分。某个人拥有医学技艺,因而可以是个医生,但是他所做的一切并不都基于他是医生这个前提或者身份。看病时他是医生,但是他也像木匠那样造房子,那时他并不是医生。"作为"(as/hēi)这个词在亚里士多德那里成了技术词汇,它表明了差异(或者同一个人身上的差异)。我们需要追溯一下传统,回到"qua"(身为)这个词(191a33-b5)。

医生由于其身份,将做一些因为此身份而要做的事情,经受

痛苦并成为某种类型的人(191b6－8)。这是对两种不同因素即eks iatrou 和 hēi iatros 的最笨拙表达。如果我们像医生那样行事,我们的行为是遵循了医生的本性。从另一方面看,“作为”(as/qua)行事又与“从”(from/eke)作为一个医生的意义上行事区别不大。但我们且将此搁在一边,看看亚里士多德的观点。更为重要的是,他似乎并没有认识到,作为医生和作为木匠行事已经在同一个人或一个统一体中表现出了形式的或本体论的差异。“医生”的同一性有别于“木匠”的同一性。而且,问题并不是我们能否在实证的或者现象学的意义上作出这种区分,问题是这一区分是否允许理论的解释。

亚里士多德对“qua”的区分是为其缺失论的理论构成服务的。他这样开始道:“很清楚,‘从非在而来的将在’这个表述,意味着‘作为非在’”(to hēi me ōn:191b9—10)。且让我们预测一下这一步骤到来的结果。人是从合适的形式中介中产生的合适的质料。在人起源之前,质料没有形式。这些质料自身是确定的,也就是说精子或者卵子。但作为将要变成的相关形式,则是不在场,是缺失,是非在。

认识到这一点,又为了使之有效,他就必须使缺失作为“某种形式”(kai gar he steresis eidos pos estin:B1,193b19－20)。这就有了三分。质料区别于形式(它所成为的东西),而且也区别于缺失(hēmeis men gar hylēn kai ster ēsin heteron phamen einai)。质料是偶在性的非在(kata symbebēkos),而缺失则是本质上的或者与本质相通的非在(kath' hautēn:A9,192a3－5)。质料在这样的序列中,既能成为又不能成为特定的形式,转而也可以接收不同的缺失,并且与任何一个不同一。

随之,亚里士多德还要区分“潜能”(potentiality)(如此这般

的质料变成如此这般的形式的能力）和“缺失”（如此这般的质料的情形，并非这种形式而是可以变成为这种形式）。记住：质料是形式与物质的混合，比如说，精子和（或）卵子的形式附着在基体上（它自身又是质料和形式的混合）。质料作为精子或者液体并不是确定的，因而也就不能与非在等同起来。那必须是“无论怎样”的某种东西，而这样的“某种东西”来自具有缺失的形式。

缺失“在一种意义上”是存在或者形式，而在“另一种意义上”则是非在。但二者都必须 Kath' hautēn 或者说内在缺失。如果一种给定的缺失不是内在的形式，那么缺失就最终不能区别于其他东西。这就是说，缺失与起自身没有同一性，而只有偶在性的，而这种偶在性则是“无”所固有的。亚里士多德传达这种观点的同时下了一个全然不能令人满意的断言：缺失“无论怎样”是形式。

亚里士多德的解释并不成功。他一边说，事物其来有自，一边又说有生于无。这就需要他将“无”（非在）等同于有，或者更不济：从一定意义上是有，从一定意义上是无。缺失的确定性，得自于它是一种形式。而这种确定性又具体化为它是非在。而所有这些又建立在缺失“无论怎样”是一种形式这个意义上。非形式怎么能是形式呢？

只有在潜在之外去考察上述确定性，比如从物质的底层。后者自身“潜在”地是一种给定的形式，但还并不是那种形式。而这样“并不”就恰恰是“缺失”。亚里士多德仅仅假设了他所需要证明的东西：这种“无论怎样”的生成的连续性，使形式得以影响或者在质料内部考察缺失。这样一来，他离开了理论而回到了对现象的描述。

换句话说，亚里士多德并不能区分两种不同身份，因为他不

能将之与第三者区别开来，那是一个二者都在其中又能得以区分的统一体。以木匠和医生为例，第三种因素，就是拥有两种身份的某个特定的人。但是，就缺失而言这二者并没有相似性。只有两种不同的因素：缺失作为形式以及缺失作为非在。

重复一遍：为获得成功的机会，亚里士多德需要在缺失发现又一种因素（不是质料：参看 193b10 - 20）：既非形式又不是非在。我们可以称之为缺失的统一。但还是存在问题，统一是形式的特征：事物与事物在一定形式中得到统一。但是，缺失并没有这样的统一形式；如果是，那就是形式而并不是缺失了。正像我们前面所看到的，任何统一体就其自身来说是无形的。因此，缺失概念是不连贯的。亚里士多德除了认为给定的形式有时在场有时缺席之外，没有说出更多东西。

然而，事情并未就此为止。"作为木匠"与"作为医生"的本体论差别，植根于人这个统一体之中。但是，这并足以提供给我们关于区别的言说（logos），而不是什么"全然不"。人之作为人的统一与非人作为人的统一并没有区分开来。这里有三种形式特征：人、木匠、和医生。三者均不能等同于（或者解释）"作为木匠，而非医生"中的"非"，反之亦然。诚然，"作为"并没有解释但是已经包含了对自身的否定。[4]

三、插　曲

人们给哲学规定的问题，就是怎样言说存在的真理（而不是观点），而并不在任何意义上涉及或者引发虚无。这种限制是必要的，因为（1）我们无法对"无"说出什么确定的东西；（2）有这样

一个前提：无来自于无。因为是就是是其所是，并且总是是其所是，所以在存在于虚无之间没有第三种状态。起源，从理论上说是不可能的，或者至少是不可解释的。

我们不欣赏巴门尼德观点所具有的威力出于多种原因。首先，两千年的基督教传统损害了我们，使我们愿意接受创世说。其次，更直接的原因是，起源说的实证材料是无可指摘的，而关于存在与虚无的材料则至多是一个注脚。否认起源的真实性很明显会带来混乱；我们的直接存在使我们设想：如果有什么立场使起源的事实不能得到证实，那么追寻的历程是没有意义的。最后一点原因是，现代数学似乎成功地以其自己的方式向我们提供了对变易的理论归纳，当然那是既有生成也有朽坏的。

巴门尼德学说的特殊性，在于说出了哲学的特殊性。鉴于数学以及实验科学对我们的哲学观念所形成的压倒性影响，由于持续地将哲学转变为技术分析，我们趋向于失去传统哲学的、奇妙的合法性观念。哲学被尊为学院里的一个学科，即以"后现代哲学"而言亦是如此。

而事实是，如果我们试图了解关于整体的最终结构的真理，奇妙的传统"形而上学"(如果这个词适当的话)依然是亟待回答的问题。坚持认为那些拒绝奇妙问题的人(比如我们现在正研究的巴门尼德)是无动于衷的人(简单地拒绝了原初意义上的哲学)，对数学和逻辑分析的价值立场来说，或许并非中伤。但是这并不意味着他们以某种更高的东西取代了原初意义上的哲学。这是因为，不管我们注意与否，古老的、奇妙的问题依然存在。否则，即使我们的表达方式如何流利，我们还是不知道自己在说什么。

当我们进行哲学或数学思考，或者致力于什么话语实践的

时候，许多情况下，我们是在谈论无。哲学言说的历史就是试图将这些转变为对有的言说。就此而言，哲学对其自身转变为技术建设，或者导致诗的胜利要负责任。从根本的意义上说，哲学或许不能做什么事情。有一些问题并不能解决，但是那些问题需要加以恰当地阐明，以便使其他问题合法地得以解决。

现在我当然并不愿意说，不恰当地理解无的问题，数学就不能有所作为。我的观点是：数学并不能使自身对这个问题有所阐明。这是与起源有关的问题。数学分析，并不能解释怎样言说存在与虚无的问题。它整合了关于如果言说上述问题的理论结果（或偏见）。同样的，它并没有给定任何关于起源的本体论解释。正像现在人们所说的那样，数学是“本体论中立的”。这对错参半。就数学已经是一种本体学说表述而言，它是错的；就这种学说既没有被数学意识到也没有讨论之，它是对的。

现代数学的成功很大程度上要归功于：除了起源和变易并无其他这一假说。因而静止被视为运动的暂时表现，统一被同一所取代。结果呢，所谓的数学意义上的“柏拉图主义”并没有涉及统一体、差异、存在以及虚无的问题。取而代之的是，它心照不宣地在由统一体、差异、存在和虚无所构成的分析结构中运用了这一切。

无疑，巴门尼德的教诲是无助于科学进步的。其自明的道理，在更大范围中已经被历史与哲学科学（Wissenschaft）创造性成果所削弱，哲学的思辨正要被技术的分析所取代。这个问题过大，不适合在这里谈。这里想说的仅仅是，用亚历山大教科书的语法规则，或者将处于最高秩序中的天才类比于“先民”或“史前社会”，是不可能理解巴门尼德的。我们也不能将他的前技术性思考扭曲为现代分析技术的结构，对此有趣的问题我们应该

发问。

本文并不想使无知的思辨、或对语文学的毁誉合法化。也不想贬低对技艺(techne)必不可少的、合法的运用。想做的只是:从科学的或者知识学(wissenshaftliche)的角度,强调虚无问题的奇妙性。在回答哲学问题的情境中,巴门尼德是从企求避免虚无开始的。他因而相信自己(或者至少被认为是)一个一元论者。而实际上,巴门尼德是一个二元论者。他并不否认虚无的"存在",因为这起码是一种过剩。

没有人宣称无"存在",也就是说它是"是"(being)。[5]合法的假设是,有两种原则:存在的与虚无的,二者都对考察整体是必须的,而且二者不可化减为一。巴门尼德的二元论承认有存在和虚无两种原则,但是,坚持认为在话语解释中只用一个:存在的原则。其后继者(其中包括弗雷格、胡塞尔、海德格尔以及20世纪各种版本的分析哲学,还包括埃里亚派)服从了这一吁求。

柏拉图实际上是从这样的前提开始的:在理论上,他不满于人们对起源和差异问题不予解释。简而言之,我们至少必须考虑问题的可能性(这是埃里亚陌生人所倡导的):与起源和差异问题共通的本体论因素是"他者"。柏拉图因而给了陌生人这样的说法——"他者"的"保存语义"的、或本体论的原则,解释了否定的句法功能所具有的作用。

因而,《智者篇》所讨论的问题,根据巴门尼德的指令显然没有涉及无(=全然不),但讨论了否定的问题。我们或许可以用通常的"S非P"来表达(在这里变量是各种形式,也是各种形式的例证)。除了其他片面性的问题,这样的分析不能令人满意之处在于,"他者"已经是存在和虚无的混合。因此,不能解释虚无

是怎么从我们的本体论程序中被消减的，是怎么被“积极”的替代品所取代的。

说一件事并不是另外一件事，当然就是说，第一件事情是其自身而不是第二者。正像黑格尔或许要说的那样，第一件事的不，或许正是因为它的非：人之不是非人，乃因为他是人。这当然是一种逻辑上的雕虫小技，但是它是具有深刻含义的形而上学的真理。因为事情要成为其所是，就必须一直是其所是，而不是在其他方面是其所非。

这都取决于我们把“不是”(not to be)作为正面的还是作为反面的东西来理解。如果我们正面地理解之，那么否定的一面就不存在了。如果我们反面地来理解，虚无就得到了肯定。亚里士多德的结论：“一方面是此，另一方面是彼”，正是需要我们提出上面的问题。这里两个方面(hands)没有能统一为一个整体(Body)。是木匠，就不是医生；从这个区分上来说，没有什么矛盾之处。而将两个角色统一于一身的人，作为那个人，并不是其他人，当然也并不是非人。所以此人处在是与非是之间。

这一结论不是可以求助于谓词分析而得以纠正的“语法错误”，不是“is what and is not what other predicate?（是什么和不是其他什么断言）”这样的问题。问这样的问题已经是错误；他失去了问题点。它从哲学的层面下降到语法层面，而没有把握住语法是在合并问题而不是在解决问题。谓词分析学说，并未对人怎样呈现其统一性，因而得以作为谓词的承担者发挥作用有所回答。相反，它用身份和谓词取代了统一体和差异。

进而，身份建立在谓词的基础上（x = y，当且仅当 x 的谓词与 y 的谓词一一对应时，才是如此）。谓词本身并没有得到解释：我的意思是，并没有考虑一个谓词与另一个谓词由什么区

别。而且(正像我要指出的)我们也不知道,否定一个谓词——也就是说当"S即非P"(或者其他在这个表达式中的变形)意味着什么。

这里简单涉及的问题,已经在埃里亚陌生人的说法中有所涉及,并没有受到谓词逻辑的影响。在所有这样的例证中,人们在尝试对否定作出"正面"的解释。所有这些尝试像谓词分析理论一样,建立在亚里士多德区分身份的方式之上,或者说:"一方面是此,一方面是彼"。但是身份区分包含并取决于对将要被解释的东西的前理解。我想,值得指出的是,求助于谓词分析,是当代哲学最过度使用也最无效的步骤。从其语法真实性中我们获得不了任何真实的东西。

惊人的事实在于:亚里士多德在触及非在问题时从来没有讨论过存在与虚无混合在一起的问题。并不仅仅是他回避了虚无;他也回避了存在。在这一点上,海德格尔完全正确。亚里士多德用来表达"存在"的概念——on, to on, ousia, to ti ēn einai, eidos 等等,都指确定的东西,也就是区别于其他东西的东西,所以是在整体中可以计量的元素。因而,提供智慧的科学是关于原则(the principles)和结果(causes)的知识,而并不是关于最高原则(the principle)的知识或整体之作为整体的知识。

正像人们所知道的那样,对亚里士多德来说,并没有整体的科学,因为"存在是以不同的方式言说的"。存在的种类许许多多,各有其自身的原则,因而也就有其确定而又不同的知识。一个知识分支的原则并不能作为另一个知识分支的原则。当"形而上学"自身还是一门科学的话,这就带来了糟糕的意义问题。这其他所有原则来自其中的原则的集合,怎么才能不损害知识的不同成分呢——知识的不同是建立于存在的不同成分之上

的呀？

亚里士多德当然通过对统一体、差异、他者、存在、非在等等概念全面而可贵的分析涉及到上述问题。但是，除了身份区分这个基础，他并没有试图去解释统一体和差异性自身是如何得到统一的。这不是什么解释，更有甚者，它给我们的印象是离开了问题。在《形而上学》Z卷中，对统一体的本质(ousia)所作的长篇、未下结论的分析，处理了各种因素(本质和特征)的统一问题，这些又都是统一体和差异的统一。

人们可以有非常充分的理由说，亚里士多德根本没有形而上学，或者在更大程度上可以攻讦形而上学植根于自然语言结构之中。这在亚里士多德处理非在问题时表现得更明显。其理性抽象学说对此亦有表达，它是统一体、差异以及同一以及其他等等，生成个别事物形式特征的基础。这一一般情形的两个特殊例外是：原质料和理性。严格说来，并没有形式，这恰恰是因为它们拥有所有的形式。因而在亚里士多德的学说最基本层面(也可以说最基础或者最极限的意义上)就存在最切近于无的趋向。

从形式、质料和潜质出发，亚里士多德悄然地否定了埃里亚派存在与虚无这个出发点。我并不否认亚里士多德的起点是更"可感知"的。我的观点是，他没有很好地回答巴门尼德所提出的问题。这些问题并不是感性的问题，而是深刻的、因而也是令人吃惊的问题。人们会试图掩盖乃至消灭之。但这等于是蒙上我们的眼睛，而并不能改变事物可见与非看见的特性。

无论如何，我们必须强调在亚里士多德对巴门尼德还有柏拉图的批评中具有可见的动机。按照亚里士多德的观点，柏拉图还是一个埃里亚人，因为他不能解释起源问题。正像亚里士

多德在《物理学》中所说(A9,192a8－9),柏拉图的目的是要建立三位一体(triad):整一、伟大而又细少。但是,他解释说,这种三位一体实际上是二分的,因为柏拉图主义者使得伟大和细小都成了非在(hoi de to mē on to mega kai to milron homaiēs:192a 6－7)。亚里士多德抱怨柏拉图忽视了真正的第三个因素,即缺失(192a12)。换句话说,柏拉图错误地将质料的二元原则与非在等同了起来。在柏拉图的存在替代物和虚无之间并不存在真正的中介。因而柏拉图并不比巴门尼德更能解释起源问题(参见《形而上学》A4,987b20ff)。亚里士多德并没有解释埃里亚陌生人的纯粹形式:他者,因为他认为形式是自身包含整一、伟大和细小的。矛盾的是,根据亚里士多德的分析,在柏拉图那里就没有形式和质料的区分:这也就是说,柏拉图成了莱布尼茨了。

形式与质料的区分显然是缺失学说的基础,从一定意义上来说,缺失正是区分本身。我想进一步区分亚里士多德的缺失和柏拉图的他者来结束这一小节。确实,对亚里士多德和柏拉图来说,存在并没有对立面。亚里士多德作了这样的考察:否定的因素必须得到理解以便去修饰谓词概念,而不是系词。这一考察尽管并不全错,却定然的不充分的。

类－形式,并不是特征;它具有特征。例如说质料不是形式,或者说树不是人,并不是在否定谓词概念。事实上,形式并不能在亚里士多德的意义上加以否定;这样做是在否定存在或者使非在成为存在的对立面。正像我们将在下文所看到的那样,亚里士多德完全不能将否定与缺席(或者将形式的潜能与质料)等同起来加以考虑,他也不能解释"此形式非彼形式"这一表述的"技术"意义。

从本体论的差异来说,柏拉图的形式学说要高于亚里士多

德的谓词学说。这是因为柏拉图至少尝试(以埃里亚陌生人为面具)将差异原则与存在原则(其纯粹形态是,存在与他者)加以分离。这一解决在技术层面上行不通,但是就其针对的是正确的问题来说却是一个真实的尝试。而谓词理论则不是。那些试图将"后"柏拉图转换成谓词原型支持者的人,仅仅是在转化亚里士多德的偏见——常常是以后现代的或者"弗雷格"的方式这样做。

四、麦加拉学派

巴门尼德学说导致了对差异或者多样性的否定,也导致了对起源或者存在与虚无之间中介状态的否定。相反,亚里士多德否定对存在和虚无的激进分离,后者说肯定了起源。对他来说,统一和差异来自于原本,或者说来自于对生成的、彼此有别的、个别的事物(原本 ousia)的关切。

亚里士多德的《形而上学》θ 篇,通过与埃里亚思想者中麦加拉学派的辩论,集中关注了起源这一给定范式的重要问题。粗看起来,麦加拉学派否定了起源问题。因为,正像亚里士多德所说,他们否认(亚里士多德所谓)现实性和潜在可能性的区别。

下文我将对以亚里士多德与麦加拉派的争论为中心,考察潜能、谓词以及行为－能力的不同。这会使我们的讨论集中在可信的基础上:亚里士多德在持续讨论起源的根本问题。这也有助于解释我间或所说的"本体论"和"现象学"这对基本的哲学区分。我的考察将争辩说,亚里士多德并没有能与麦加拉派就起源问题形成争论,事实上,他甚至没有准确地陈述问题。[6]

我想从亚里士多德关于麦加拉派有效地否定了存在与虚无之间的中介状态进入话题。这就是说，麦加拉派否定了全部存在之间的鸿沟。亚里士多德以他自己关于现实性与潜在可能性的区分来阐明上述观点。他认为，麦加拉派的主张是：上述区分，将存在之间的鸿沟归因于存在。为什么？

我们看亚里士多德自己的表述。一个准备建房子的人，并没有建房子。"并没有"(not yet)在这里(对麦加拉派来说)意味着"不"(not)，也就是说房子没有建。进而麦加拉派认为，人们只有在做某件事情时才是有能力做(hotan energei monon dynasthai)，因而人不行动或者不作为，就是没有做事的能力(θ3，1046b29ff)。亚里士多德的推论可以归纳如下："如果被剥夺了能力就是无能，那么没有(实际上)达成也就是不能达成(1047a10－11)。"他继续说："这些理论既取消了变化也取消了起源(1047a14)"。

我以为，我们不能把麦加拉学派理解成他们是在否定实证的、现象性的起源或变化。特别要说的是，他们并没有否认有能力建房子与实际建房子之间的具体区别，或者换句话说，在房子未建成前与建成后有一个阶段。如果我们否定这个事实，那麦加拉派和亚里士多德之间就没有什么可以争论的了。争论其实是——像亚里士多德在其与麦加拉派的辩驳中所清晰表达的那样——我们如何运用语言，因而也就是如何合理地谈论经验(θ3，1047a20ff)。亚里士多德与麦加拉学派之间的争论是关于形而上学的，而非关于起源的事实。重复前面的观点，亚里士多德处在否定形而上学的过程中。这也就是坚持认为，对经验的理论解释必须在对表现了自身的经验进行区分和阐明一开始就"保留现象"。而麦加拉派认为区分表现出来，就不能用原有概

念解释清楚了。

我们可以设想，麦加拉派将（或者说必须）对起源的事实给出不同的理论解释。我们这里所要考虑的不是历史或者哲学的精确性。不管历史上记录下来的麦加拉学派的实际表述怎样，我们的任务是：要在巴门尼德所表达的与虚无相脱离的意义上理解他们。简言之，这是“正确的”麦加拉学派对亚里士多德的反应。亚里士多德所谓的“潜能”的每一个发展阶段，以及运动作为“潜能的现实化”，从本体论或者形而上学的意义上来说，是全然现实的，不存在鸿沟。

这一说法（下面还要拓展之），并不与差异或多样性相分离，因为它运用了（亚里士多德所说的）现实的多元特性。然而，巴门尼德也没有在现象的层面离开多样性。对巴门尼德来说，存在的统一性，是多样性中的连续性和不间断性。对麦加拉派也是如此。两个看似分离的阶段（将做什么和正做什么），是两种“现实性”，也就是说，实际的要做什么事情的权力和能力，与实际的作为。但是“现实”的多样性，在形而上学上并不是决定性的特征。决定性的特征是，每个“是”，都是全是，也就是说，存在是所有现实性的统一。

我这里并不是说，麦加拉学派的学说是成功的；例如，他们根本没有解释表象是如何显现的（用巴门尼德的话来说，埃里亚学派没有能解释为什么有两种方式，或者说为什么二者不同）。没有解释人，而不仅仅是统一体，也没有解释无。我补充另外两点：首先，麦加拉学派像巴门尼德一样，对严肃的问题作出了反应；其次，亚里士多德明显相信自己解决了上述问题；可是他转移了问题。而这种转移，最终则被巴门尼德所正确确认的问题破坏了。

在这里我们要插入概念问题。亚里士多德的概念“dynamis”翻译成英文可以是“潜能”(potentiality)或者“权力”(power = capacity)。我们将会看到,在权力和现实性之间很难(如果不是不可能)作出区分。这在麦加拉学派那里是一个重要的观点,而且是非常合理的观点。我们也知道,亚里士多德区分了潜能(dynamis/potentiality)和可能(endechomenon/possibility,一个与必要性 necessity 并列的情态概念)。

对情态问题我相对少说一些,并不是这个问题不重要,而是因为在这篇论文有限的篇幅中很难说清楚。这种省略(我希望在其他地方可以加以修正)或者是合理的,因为我们关心的是非在和虚无。不弄清楚我们现在所考虑的基本问题,也就不能了解情态问题(比如,“可能世界”或者“可能世界的存在”是什么意思)。

回到麦加拉学派。很不幸,因为他们过于强调表述的一致性,所以我们要代他们向亚里士多德提出下列问题。“如果没有绝对的虚无或者全然不,非在何在?”亚里士多德的正式回答,我们记得是:“在缺失中”。我们同样也记得内在于缺失的基本含混之处;它“无论怎样(somehow)”是形式(即“属于那个 of which”缺失的形式),“自身”(kath' hautēn)是非在。

麦加拉学派的询问因而可以集中在两个向度上。既可以强调缺失内在结构的含混性,也可以重申原先的问题:“缺失何在?”在第一种情形下,不管“无论怎样”作何解释,可以确定的是,作为形式,缺失不是(也不能是)非在。因此,作为非在的缺失必然既是质料又是全然不在。

我们无论如何要避免后一种可能性,所以我们就要相信第一种可能。但这带来两个问题。首先:亚里士多德已经对缺失

和质料作了区分(《物理学》,A9,192a3－5)。其次,质料是通过形式成为质料的。质料离开形式或许"无论怎样"是"ousia";但如果是这样的话,就与 ousia 作为 eidos 或作为质料和形式的混合的产品有了分别,其自身在事物的逻各斯中不能发挥作用(《形而上学》Z10,1035a1ff,a7－8,and a20－21)。对质料作为 ousia 的确认,因而危险地接近于假设非在的实在性。

易言之,质料就隐在地是形式与缺失。因为它自身既非此亦非彼,所以似乎将质料定义为潜能是合理的[7]。但是,潜能是一种缺失因,而后者本质上是非在。无论我们以什么为出发点,亚里士多德都难以将非在等同于实际形式或者通过缺失、质料或潜能将之与实际形式截然分离。结果,如果问第二个问题("缺失何在?"),回答当然就是"在质料中"。但是,这个回答仅仅将非在置于实在化了的虚无之中,因而就以一种非同寻常又令人迷惑的方式——亚里士多德用"事物"(things 或者 ta onta)来理解 ta phainomena 的方式,违背了巴门尼德的指令。

对亚里士多德与麦加拉派的争论所作的初步考察,并未能维护亚里士多德批评的理论前提。用苏格拉底的老话来说,要"再次从头开始"(palin eks arch ēs)。问题太重要了,我们不能只看旗号。

五、本质与谓词

谓词理论在语言学意义上与范畴论或存在方式相关(ta onta:《形而上学》θ1,1047b27－32)。[8]这里我们考察以下与之相关的非在问题。我们从提问开始。亚里士多德认为我们通过确

定事物的根本属性而确定其本质。但是，要将根本属性与或然的属性区别开来，我们需要有一个标准：那只能是关于本质的知识。[9]

为了避免循环论证，亚里士多德必须进一步认为我们能直觉到本质。不幸的是，这个说法太具争议性了，可以用各种方式来加以解释。无论从哪一个极端来说，都会带来问题（中间的问题则会导致来自两方面的提问）。如果我们否定知性知觉的话，唯一的办法就是回到语言定义上去。但是如果（我们相信文本需要这样做）我们肯定知性直觉，则很显然此直觉不可能涉及任何内容。

如上所述，问题的症结在于：亚里士多德一再坚持认为本质不是"谓词性的"，也就是说无论内在本质如何（如果有的话），它不可能表述为事物根本特征的理性知识（或者其结果）。在证实这个说法之前，需要做下列考察。如果对本质直觉的内容不能用谓词性的话语来理解，我们就是在默认其内容具有统一体。但是统一体从话语角度上说是空的，因为它没有内在结构。正如亚里士多德所说："统一体和统一体的本质合二而一绝非偶然（hen to heni einai kai hen：《形而上学》Z，1031b60－1032a2）。"换言之，任何统一体就其自身或者就其给定的元素而言均一样（参见 Z16，1040b15－19）。

更全面地说，我们首先要意识到本质既有又没有特征。如果没有，当然对之无话可说。如果有，这种本质则既是本质特征又非本质特征。而这就带来了混乱。本质特征不再是本质特征，或者说更真实的本质并不能归之为本质（柏拉图主义的消极意义由此产生）。因此，本质的诸多特征（the properties of essence）必须就是本质特征（the essential properties）。[10]

这样，问题就产生了：什么是构成我们本质直观内容的本质特征呢？直觉并不是对特征无端的罗列。在任何情况下，亚里士多德清楚地表明他排斥这种罗列（即，关于本质的知识是语言而非直觉的观点）。例如，在《论灵魂》(De Anima)Ⅲ6,430b26－30中，亚里士多德认为思考形式(ousia/to ti en einai)，不用谓词思考。

在《尼可马科伦理学》Ⅵ3,114a7中，他认为理智(nous)把握了archai。紧接着又认为，"理智有边界点"，或者"限度"，也就是说，"在其中没有logos"(ho men nous ton horon, hon ouk esti losos:1142a25)。然而，人们在不断转换horon(它与原则或者限制点有关)，产生了可能的话语分析，而并不可能是其产物。我这里则用《论灵魂》中的文字来加强这一观点。

在《形而上学》Z13,1039a13－23中，亚里士多德认为，本质并不是谓词的集合；也就是说，它相当于统一体(asyntheton或者unity)。这在H3,1043b4ff以及1044a7ff中得到了澄清——我们被告之，本质并不是混合体，例如，人的本质并不是"两足""动物"的混合或者集合。但是，本质统一体也不是一个点或者单子，因为如果是的话，我们就无法区分不同的本质了。亚里士多德认为，根本的统一是一种圆极(entelechy)，一种自然(nature,H3,1044a9)。

因为统一体既非集合或混合，也非点或单子，正如上述，他必然包含着本质特征。所以，它是"圆极或者自然"，也就是说，是具有内在结构的可以和其他本质区分开来的，因而(假设)是可知的。仅有的另外一种可能是：本质是诸多特征的特定秩序或结构，此秩序构成了内在可阐明的结构。但是在Z12,1038a34ff中，亚里士多德又排除了这种可能性。在这里，他说

本质不可能是 taksis 也即秩序或排列;因为"人怎么必须认知在先的在后的呢?"

概括言之:本质不属于谓词结构;也不是特征的集合或者罗列;不是特征的秩序;也不是单子的点。那么,怎么用科学的定义来定义它呢?(H3,1043b1)我以为,有文本根据的唯一答案是,我们将本质作为纯粹的图景或者统一的结构加以直观。这一纯粹图景是我们话语性的科学定义的范式。不管亚里士多德意识到与否,在他对其老师的批评中,直觉与逻各斯(或 horismos)之间是脱节的,而这种脱节恰恰与柏拉图对形式与例证的区分相对应。

处于本质直观与其定义之间的脱节就是虚无,这一脱节被第一哲学所排斥,却又转而迷惑了我们。但情形还要糟,因为虚无也"出现"在质料和形式或者本质之间。它在质料中表现为缺失,在本质中则表现为无法言说的诸多根本特征的统一体。因而,原本的理式或者形式与质料的综合体(亚里士多德将之与构成音节的元素相比较,Z17,1041B4ff),就恶化为现代哲学中偶然的、历史性的个体。毕竟字母与音节的结合是习惯性的,并不是自然的东西。是可能而非必然。所以潜能(与亚里士多德的意图概念不同,Λ6,1071b22 - 26 以及 1072a3 - 5),无条件地先于实在性(参见 θ8 - 9,1051a2ff:实在先于也优于潜能)。在他试图与埃里亚派——特别是麦加拉派进行论辩的过程中,亚里士多德变成了一个虚无主义者。

由于不能用话语既解释清楚"属于(belong to)"的含义,同时又免于陷入循环论证(除了求助于前话语的或非话语的直觉),不管是亚里士多德的知识系谱还是现代版本的理论,都不能解决本质存在的问题。[11]那么,非本质存在呢?由此推出的

被认为是感觉和认知客体的所谓“本质性”特征又将如何呢？话语知识（那是和所谓的“偶然”特性没有区别的）呢？

由此，我们的研究进入《形而上学》的一个重要部分（E2，1026b2ff）。在这个部分亚里士多德认为理论或科学并不具有诸多偶然特征（ta symbebēkota）。更准确地说，“偶然似乎非常接近于非在（eggus ti tou me ontos：1026b21）”。作出这个极端表述，无疑是因为本质特征（先前难以片面理解）包含在理式（ousia/form）之中。因为偶然并不能这样处置，所以在亚里士多德那里其正式地位还是一个谜。

述及偶然这个含混的话题，上述表述足矣。我们直接关心的是否定谓词问题。“否定”（apophasis）是一个句法概念：我们知道，“缺失”（sterēsis）是其本体论对应物。二者都是从统一体或者理式的方面被定义的。理式是否定谓词的逻辑主语（《形而上学》Γ3，1004a9－16）。

形式不可能具有缺失。它们要么是实在的要么是潜在的，也就是说要么全然在场，要么全然不在场。形式的潜能（或者可以说，潜在的在场——实际不在场），存在于物质底层。说潜能是给定物质底层的“在场”，也许不能说不正确——如果不是不明了的话。

这个说法相当于断言：潜能并不是全然的无，它来自精确形式（“属于那个”潜能的东西）的某种不确定的特殊性。在已有经验（某某情形下某某质料中的形式总要或者几乎都要转变成现实）的基础上，我们知道该形式是什么。

问题的困难之处在于，以为在形式中没有缺失，也就不会有关于其内在结构的否定谓词。进而，严格说来因为形式与类属不同，也不可能否定同一性，因为对否定因素提供语义或本体论

支持的缺失或者潜能必须归于这种或那种类属，但不能超过一种。对同一类属两种形式的同一性，分析起来也很困难。

例如说，"马不是斑马"。严格说来，这里"不是"(not)意味着，马最基本物质构成的缺失与"斑马"的形式具有相关性。但这个不可能的，是被否定陈述排除在外的。同样的问题会在其他存在的例子中发生。我限制自己考虑"人首马身怪物不存在"这种类型的说法。这当然意味着，没有基本的物质构成可以包含具有适当形式的"人首马身怪物"的潜能。然而，这个例子中，也没有人首马身怪物—缺失可以为上述"不"的陈述，提供语义的和本体论的支持。

现在要仔细看看原文。在一段极其难懂的话中，亚里士多德区分了两种不同类型的否定：

> 因为这是属于思考相反问题的专门科学，而统一体的对应方面又是多元的，所以这属于思考否定和缺失的同一门科学，因为在两种情况下我们都在思考统一体，统一体中发生了否定或者在其中有缺失，因而要么我们仅仅说[统一体]不在场，要么[说]在一些类属中不在场。在后一种(类属的复杂情形下)，除了否定中所包含的东西，差异是在统一体中呈现的。因为对统一体的否定就是其不在场；但是在缺失中，具有特定的附着—特性，缺失因此得以表达……[12]

我首先要指出的是，在《形而上学》I3，1054b19ff 中，亚里士多德将"差异"(diaphora)概念与"他者"(heteron)作了区分。与每个事物都是其他任何事情的"他者"不同，"差异"某个特定种

类或类属与其他区别开来。因此是本质特征。考虑到前面的说法，“差异”比“他者”的外延要小，或者是柏拉图式的对否定的转换；同样，基本否定为此也要比柏拉图意义上的否定外延要小。这就将属于(或修饰)统一命题的否定和缺失分离了开来，统一命题属于(或呈现)特定的、具体化了个体的形式统一体。

亚里士多德对两种情况作了区分，其一简单，其一复杂。在简单情形中，统一体由于否定或缺失的“在场”而不存在，而这取决于我们是否涉及命题或者其本体论对应物。因为不涉及类属，所以这一简单情形就包含了非本质性的否定。问题的困难之处，在我们考察偶然存在与非在“接近”这一说法时就已经可以预期。

举个简单的例子：“苏格拉底不是黑人”。就命题而言，说“苏格拉底是黑人”统一体就不存在了。但是，这一错误的统一体的本体论对应物是什么呢？因为苏格拉底显然是白人，所以应该说“白人苏格拉底”，后一个统一体当然就不会消解。因为苏格拉底的肤色并非其本质特征，我们可以说，其物质基本结构所要求的皮肤颜色的潜能，偶然地使其接受了“白”的颜色。但是因为“白”颜色已经在场，所以特定颜色的缺失就不在场。

当然可以否定这一点；苏格拉底是黑人也依然是苏格拉底，因为是什么肤色是偶然的。我认为这全是上述表述自身带来的困难，我则到此为止。如果对应于“黑色”皮肤的缺失在场，所有其他肤色的缺失也会在场。在任何情况下，与否定并不相干，因为说苏格拉底是黑人并不是说他作为本体论意义上的统一体已经不存在了，这与说他并不是黑人也不一样。

我仅说到此，因为我们更关心本质谓词(如果这确实可能的话)。在复杂的情形下，归于某个类属的种类由至少两种差异来

定义和区分。其一属于种，其一则归于属。与否定相关的缺失是一个例外的在场(an additional presence)；即，它表明了特征而不是我们所关心的差异不在场。亚里士多德的措辞使得类的差异可能不被否定。

换句话说，否定表明了下列意思：(1)类当中种的差异不在场；(2)类并没有全部分解；(3)统一体部分地被否定谓词所分解，它所指的是缺失或者缺席的特征而不是刚才所说的差异。这种不在场的特征对种来说是本质性的；否则，简单情形和复杂情形就没有什么差别了。

读者最初或许会奇怪统一体部分分解是什么意思。亚里士多德或许意识到了这种含混之处，或者我在引证中已经掌握了其最终的观点。尽管有否定以及与其相关的缺失，物质底层还是存在，具体化了的个体也存在。在简单情形下，显然没有必要为精确性担心。为什么呢？或许是因为差异或者本质特征并不在场；否定是“偶然性的”。

那就让我们举一个与复杂情形相关的例子。这样做或许可以表明亚里士多德所作分析的不一致之处。让我们从“人不是四条腿”开始。这显然是一个正确的命题。至少可以说，“四条腿的人”是亚里士多德所述及的消解的统一体。进一步说，对“四条腿”的否定，并没有消解“人”的统一性。不幸的是，并没有所谓出现在“人”的统一体中而又与否定内容相分离的差异。因为人事实上是两条腿的，除了在全然外在的、想像性的语言学实体中，还不清楚怎样为“四条腿的人”这个统一体辩护。因此没有必要提及统一体中出现与否定相分离的差异。有价值的只是，否定实际上使得这种差异变得完整。

弄清楚了上述这些，我们却还是不知道如何设想亚里士多

德关于“人不是四条腿的”这个正确而可感知的陈述。这里的“非”当然是指可表达为“n条腿”的物质方面的东西，但是，就人而言真值只能是本来的“两”。因此在人的基本物质结构中并没有这样一种潜能可以作为其不透明的同一物：“可以在场的不在场，（也就是说）四条腿”。亚里士多德的观点至少是部分错误的。

现在让我们来关心“人不是两条腿”这个错误的陈述。“不”还是否定人基本物质结构的潜能，关系到人有几条腿这个属于人的本质的问题。这和前一个例子中的情况相反。因为人从本性上来说是两条腿的，所以没有什么正常人多于或少于两条腿；这恰恰就是句子错误之处。两条腿作为正常的和本质的表现，对这个必不可少的类型来说没有什么缺失。说这个陈述是错误的，是因为它指涉了没有发生的事物或者分别（θ10，1051a34ff）。真正试图解释这一问题的理论却并没有解释分离或者“不”的问题。

现在说一下一般情况。对本质特征的否定是不可能的，因为在本质或理式中并没有潜能。理式没有给否定（或者否定的本体论对应物）留下余地，因为理式被其自身充满。存在是全；没有间隙。要设想有本质差异，因为它具有异质性、多重性。但是，不要认为明确的表述，比如“这种差异不是那种差异”，“这一种类不是那一种类”或者“此类属不是彼类属”等等，可以确认这种丰富性。

如果这些表述没有理论意义，那么，存在是异质的或者“存在具有多重意义”这些回答，也同样如此。多元形式的现象性事实在那里，但是它与本体论不一致。更奇怪的是，亚里士多德的技术性的学说再一次确认了“疯狂”的麦加拉派的理论，也就是

巴门尼德的理论。有一条简便的道路可以回到对现象的共识，那就是认为在所有的否定或缺失（因而还有差异和形式特征）中可见的虚无是在场的。然而，从这一点来说，亚里士多德与巴门尼德并无不同。因为这种承认，使本体论或者存在作为存在的科学——关于整体的原则和根据的科学，从本质上变得不可能。这是“理性主义的”哲学家永远也不承认的。

六、潜能与实在

我们现在需要更直接地讨论“潜能”。大家都知道，亚里士多德提出了多种区分“潜能（dynamis）”的观念。第一种是变易意义上的潜能（kata kinēsin legomenon）[13]和与实在（energeia）相关的潜能的区别（《形而上学》θ1，1042a2）。人们也可以在 dynameis kata kinēsin 中区分与 logos 相关的潜能以及与 logos 不相关的潜能。也就是说，区分在习惯或知识上获得的潜能和与生俱来的潜能。而亚里士多德最感兴趣的是与 energeia 或者实在（actuality）相关的潜能，但与变易相关的潜能在麦加拉派的争辩中很具重要性。

我先说说问题的困难之处。根据亚里士多德的理论，有对变化的表现的理论解释吗？我们记得，亚里士多德将变易定义为“潜能的圆极”或者变化着的潜能的现实化，而并不是变化所导向的形式（《物理学》Γ1，201a10ff，201a27）。我们可以说，变易之作为变易的圆极并不能完成自身而在是在完成途中。它在变易的终极点上，在其他事物（也即其他形式）的直接呈现中“毁灭”而不是完成了自身（Γ2，201b30）。

变易的“存在”并不是现实的形式或者 ousia 中所固有的潜能。它被假定是在物质的底层。但是底层物质结构作为某种形式的底层,其形态和本质则来自于形式本身。如果变易的存在是底层所固有的,那潜能就是潜能之中的潜能。或者更准确地说,那就是潜能之中的缺失。但是是什么缺失?不是所呈现形式的潜能,也不是在变易结束时现实化了的形式。变易的现实化就是缺失的消失,也就是说,一种与任何真正的形式不相关的显现(parousia/presence)。人们有理由说,在亚里士多德的分析中,变易就是混乱的虚无。正如许多论者所言,亚里士多德的技术概念很大程度上来自于日常语言和体验。为澄清亚里士多德的非在学说,很重要的是要理解潜能与实在被技术分析之前的含义。这并不需要做辛苦的哲学探究,因为按照亚里士多德的原则,日常体验对许多正常的言说者而言(与我们现在所说的)自然语言是一样的。如果没有这样的共同经验,亚里士多德的观点在一开始就是错误的了,并不值得考虑。更糟糕的是,所有关于如何正确言说非在(或存在)的理论都是历史的发明或者诗篇(poems)。我并不想反过来“验证”,而是要表明亚里士多德的“前理论”推理可以根据我们的经验加以重构。

我们必须沿这条路走下去,问一个基本的问题:怎么将 energeia 这个词翻译成英文?如果我们否认前述的共同经验,而用当代英语的技术性概念来代替之,我们就很快从亚里士多德的理论转到了我们自己的。另一方面,用亚里士多德自己本文中的技术概念来代替之,那只是用不懂的东西在解释不懂的东西罢了。既然我们面临这个问题,那就不可避免地需要重构亚里士多德关于经验的想法。我们现在就来做。

首先需要完成如何翻译 energeia 的问题。迄此为止,我按

照习惯将之翻译成"实在(actuality)"。但这似乎太没有变通了;他指涉的是行为的结果,而不是行为本身。Energeia 概念当然包含非运动所引起的行为,即由不在场向在场的转化。相反,如果我们将之翻译成行为,我们就会失去转化过程所完成的东西。

Energeia 指涉行为和实在。Energeia 的过程与结果没有截然的区别(《形而上学》θ8,1050a21ff)。如果我将之翻译成"行为和实在"就是误导,因为这种表达恰恰暗示是二者之间的区别。我们也可以在最一般的意义上将 energeia 翻译成"作用中的存在"(being at work)。很不幸,这是一个循环,因为也有"存在"的原初意义。

我还意识到,如果我将 energeia 视为行为和结果不能分离的东西,这就使 energeia 和 praxis 成了同义词。从激发解释的敏感性来说,我要承认:日常英语的暗示性与古代希腊语并无二致。

在古代希腊,argos 这个词的意思是"不做某人的事情"(not to do one's work),其中最著名的例子或许就是不培育土壤。引申说来,其意思或许就是"懒惰"。而 argos - argon 这对词则带给我们这样的情形(这在柏拉图那里还能看到):在实践(practice)和生产(production)之间不作明确区分。做某人的事情就是生产人类所需要的东西,可以是农业上的,家政上的,也可以是战争中的。

活动因此与需要和美德联系了起来。人因而展示了其自身;他在活动中呈示了自己生产的产品,或者他自己的"实质"(substance/物质,实在)。这一思想,是古希腊在言辞和事情之间作出通常区分的基础。言辞或许是隐在的,但活动则可以展示出来;它展示了自身所是的那个样子。言辞可能正确也可能

错误，要知道它，我们必须将之与事功做比较。

如果某人的活动就是说话，那他要么是诵诗者，要么是诗人。在前一种情况下，他的话根据产生的结果来判断；在后一种情况下，诗人要么是说谎者要么就是在为侍奉神而"活动"，也就是说又是一个要根据产生的结果来判断他的话的人。修辞学家、智者和哲学家的危险之处在于，他们的话不能用事情或事实来衡量；同样的，好像所有的事情又在证实其说法。这或许就是20世纪的思想者更喜欢各种形式的实用主义而不喜欢"思辨的"形而上学的原因。他们试图将理论定义为建构的东西而不是反映或者显示。很明显，事物显示了真理，而语言则仅仅承诺之。从这个意义上说，潜能似乎更接近言说而不是实在。

因而，作为是必须的也是明显的，而言说则对这样或那样的事情并非必须。雅典人对优秀演说者技艺的赞美，通常是因为其有用。喜欢说话并从良好表达中获得乐趣，是游手好闲的富家子弟以及腐化他们的那些精明人的标志。即使是最不精明的人也有一个前提：认为他们的话对获得特定的利益是有益的。在这里，行为的优异与否又一次取决于其产品。

产品是工作(行为)的成就。在这个意义上，言说的实在已经完成了。自然或人工的产品完成了其不同的行为，但它们也可能和这些最初的功能相分离。例如，我们用花做装饰或记号，用无性的动物做宠物等等。活物或许可以超然于其生成的潜能。

当我们从个别转到种类上来，亚里士多德的意思就变得更清楚。生成的活动，因为是通过所属种类的持续呈现表达出来的，并不能脱离呈现。但是被复制的并不是种的形式而是有形的个体。物理上的复制工作，自身并不是那产生实体的活动，后

者准确的说不是生成性的而是永恒的。

生成活动因而具有两个层面，那并不与形式和质料的差异直接对应，而是通过差异得以区别开来。这两个层面是个体的有性繁殖和某一种类对自身形式的呈现。我们必须通过个体来推知类的情况。对亚里士多德来说，类在个体不再产生新的自身的情况下就消失了。类和个体因而在两种不同的意义上"呈现"。

人们或许会抱怨说，亚里士多德将那使本质成为本质的个体与个体分离了；或者说，种呈现自身的活动取决于物质状态的生命力和作用力。在这里人们的日常观念取得了一致：言语的承诺在行动中兑现；但是，对亚里士多德来说，这不是什么最好的一致。因为它使类的实体要么变成了生成的个体要么是无法说清楚的幻象。如果具体的某个个体是实体的产物的话，说实体和活动是不可分的，也就没有意义了。我想，我们不得不得出这样的结论：对活动本身的反思并不能对过程和成果或许不可分这样的观念有更多启发。让我们转向潜能（这也正是亚里士多德开始的地方），以便看看这是否能给我们带来正确的观念。潜能的原义有两层：(1)做某件事情的权力或能力；(2)事情是其所非的可能性。

就第一层意义来看，强壮而有技巧的人会是好的斗士，不管他参加不参加角斗；而王者也有能力惩罚人，不管他自己事实上做不做。这些例证使重要事实更加鲜明。为了威吓对手，干脆让自己出场或者做一个威胁的动作，这二者都是当下的结果，而不是可能出现的结果。强大意味着真正的强大：潜能和实在之间的区别消弭了。

从潜能的第二层意思上来说，王储将变成国王，但还不是国

王。石头可以变成雕塑但还不是雕塑，等等。对人是否能在所有条件下以此方式由一个潜在的 X 变成另一个 x 这样的问题，我不作回答。此外，像 Jaako Hintikka 所指出的那样，亚里士多德并没有以明确的方式定义他所谓的“可能”是什么。[14]所有这一切都有许多情态逻辑的内涵，只有另文讨论。我们的主要目的并不是要关心可能性能否变成现实性；我们关心的是：人们或许会认为先于实在性的各种可能性的本体论位置。在权力和可能性这两个方面，如果我们仅仅考虑潜能，产品或者所要实现的东西就还没有出现。

铭刻在国王称号或者拳击手拳头上的权力，与国王所施的惩罚或者拳击手的重击不可同日而语。同样的，石头变成雕塑的潜能也并不是独特的形式(ousia)，但它属于石头的形式，这就像国王行动的权利属于国王的形式一样。与潜能的两种原则相对应，在这里“属于(belongs to)”也有两重含义。

首先，国王的权力不仅是本质的规定性，而且它也完全表达了身为国王意味着什么。关于国王权力我们想说而又难以正确解释的东西，转而以一种奇怪但却幸运的方式呈现了，难就难在被直觉所把握的本质。当我们试图罗列皇权特征，我们发现自己是在描述皇权的本质。另一方面，也可以否定说，那些特征是皇家权力特征根本性的东西。

在自然科学中也不难找到同样的现象——即那些否定自然品类的例子。然而，如果我们要精确地定义什么是国王，在给定的例子中就不可能区分其权力和其实在。这就使我们涉及到“属于”的另一个含义。可能性(或者运动的潜能)属于一种形式(在具体的某个个体意义上的形式)，但并不能从本质上属于它。这不是石头变成雕塑的本质特征，也不是雕塑家将一块石头变

成雕塑的本质特征。在第一种情况下，属于与本质概念不可区分。在第二种情况下，属于概念对我们尝试准确决定本质的意义毫无助益。

权力问题已经化减到此。如果事情比言语更确定的话，那么存在的本质特征就是允许其为其所为。在这种情况下，潜能就是实在。如果我们并不认为权力或者活动是更根本的东西，那就没有实在。可能性的问题就化减为：生成的可能性有时取决于生成它的权力的在场。结果，第二重意义上的潜能就有崩溃为第一层意思的危险。我们已经看到，这在实在中看不到。这似乎又使麦加拉派的观点得以成立。

七、重提麦加拉派

上文强调说，麦加拉派像埃里亚派一样拒绝将存在归之于非在（因为他们将存在与虚无区分了开来）。这一拒绝并没有迫使他们否认变化在发生，而巴门尼德则更大程度上受到这种强迫。我们可以从正面说，需要一种对变化的理论关切，而这并没有在统一体或者存在的整体中留下任何空隙。亚里士多德在重要的关节点上与他们没有分歧：他坚持认为，存在没有其反面（因而，没有否定）。

亚里士多德对虚无问题的解决方案因而是可以接受的，非常奇怪的是，那是以类似于麦加拉派关涉变化的方式加以接受的。根据亚里士多德的观点，麦加拉派并没有否认木匠的力量以及他们建造房屋的事实。用亚里士多德的概念来说，他们肯定建造房屋的能力与建造的行为的同一的（《形而上学》θ3，

1046b29)。

我们现在要问:人们怎么从否定变化中获得意义?这不能用否认木匠有时建造房屋、或者他们在一定条件下建房在一定条件下则不建而得到答案。下面的说法才会获得好的结果:那些看起来使存在有空隙的情况——例如,可能木匠这一会儿并不建房,但他不久就会建,证明了他有建造的能力,这个能力是作为木匠的内在要求。而木匠是人的代表,如此等等。最终的结论是:存在是全然在场的。

根据这种观点,"变化"是言说存在的方式——或者从另一个意义上用海德格尔的话来说,是表象"遮蔽"(veil over)在场而不能显明存在。这种观点对我们来说似乎有点失望或者说缺乏信心。然而,从基本的意义上来说,其动机和亚里士多德的"可感知(sensible)"理论相同。麦加拉派和亚里士多德都避免提及虚无。两种观点的区别在于:亚里士多德设想自己找到了一条绕过"全然不"(altogether not)的道路,使得他可以为变化的表象寻求理由,而麦加拉派则没有这种假定。

Pierre Aubenque 对亚里士多德的观点作了这样的归纳:

> 对亚里士多德来说,否定仅仅在命题中发生;但是,命题,即使是否定命题,并不关涉非在,而是关涉了存在。人的话语——在这里即谓词话语(埃里亚派的非在概念恰恰对此要提出问题)——就是在存在中否定所达到的东西……正是谓词话语呈现了存在中的断裂,使得否定的工作成为可能。[15]

正像现在我们所看到的,与否定本体论关联的是缺失,在这

个意义上，亚里士多德的解决方案破产了。对此我想补充说，所谓"存在中的断裂"(dissociations within being)已经包含了虚无，即使我们忽略其内在的不一致之处，缺失理论也不能解释诸如对形式的否定表述这样的问题。

总之：(1)形式中没有缺失；(2)即使亚里士多德说，hyle(实质)就是形式(ousia)或者像 H. Happ's 所说，它有一定的力量，[16]其力量也并不明显；因为"存在"的本义是 eidos，将 ousia 归之于 hylē 如果不是使虚无实在化就是允许在形式的等级中渗入不连续性；(3)根据亚里士多德的观点，缺失或者潜能总是为这或为那而存在的，也就是说它们取决于其相关的实在(θ6, 1048a35ff)；但是缺失在某种意义上是非在，而另一个意义上则是形式。作为缺失，那是形式的不在场，因而是虚无(即无限的虚无)。而"无论怎样"它被定义为缺席的形式(不管怎么说多少是在场了)，所以是虚无。

麦加拉派像亚里士多德一样，拒绝将存在归之于虚无(或者说承认全然不)。但是他们似乎一致一些，是比亚里士多德更严格的理论家。他们并不想用什么东西来代替虚无。因此，麦加拉派的本体论就再明显不过了，并不值得做什么分析而最终只需要一句话来概括：存在是整一。或许其唯一价值在于这是事实。

麦加拉派和其他并不严格的埃里亚派一样，认为有两种互不相干的谈论世界的方式。这和现代科学距离不远。根据他们的观点，在科学解释和被解释的现象之间并没有现象学意义上的关联。特别是当我们看一看当今的宇宙论，人们就可以声称现象没有意义；那就是说，没有单一的意义。可以按我们的喜好来解释，可以也可以不服从矛盾律。与亚里士多德不同，现象就

是现象，这里，现象放纵想像去“解释”之，而不是推究之。

我们已经提到，亚里士多德与麦加拉派的区别在于如何运用语言的问题，因而也就是怎样理性地讨论经验的问题（θ3，1047a20ff）。像所有哲学家或者可知的麦加拉派，亚里士多德拒绝有两种互不相关的语言。他因而发明了一套概念图式并尝试将之强制置入经验之中。但是，经验是难以驯服的。其难以驯服之处体现为不愿意服从那废除“全然不”的一套理论主张。

然而，如果“理论化”并不是“看得入迷”就算了，而是要提供对整体的理性思考，那么我们就陷入了僵局。理论家坚持要对虚无（因而也有“非”）做技术性的解释；而事实上，那是非常特殊的事情，也就是说是人为的、诗的事情。它看起来是技术化的理论过程，其动机在很大程度上是要将“狂想”排除在哲学之外，但是还是成功地以诗（也就是说技术性的狂想）代替了哲学。

我以讨论 K. Baerthlein 和 J. Stallmach 涉及亚里士多德与麦加拉派之辩的有意义的争论来结束全文。这将说明最好的、最必不可少的哲学分析，是如何需要由哲学反思来作为补充的。争论由 Baerthlein 对 Stallmach 的书《实在与潜能》[17]的讨论而起。我以为，分歧在于对 θ5，1048a16－21 的解释。

Baerthlein 认为，就这一段的核心定义和结构来说，它肯定了潜能所包含的理性动力，障碍其完成的东西并不存在。在这里，Baerthlein 用了总体可能性（Total－Moeglichkeit）这个概念，特指不能与实在区分开来的潜能。因为，根据亚里士多德的观点，如果没有对这种潜能的限制，它就能完成其自身。[18]因而，Baerthlein 断言，亚里士多德有两个关于潜能的主要概念，θ5 中的“总体”概念和 θ3 与 6－9 中的“部分”或“非连续”概念。后面这个潜能概念，他认为是动因性的或者是不正常的，被认为与相

关因素(作为动因或者不正常因素)相分离和不相关,也与愿望或者选择的外在条件的呈现不相关。

Baerthlein 坚持认为麦加拉派的观点按照 θ5 的"总体"概念是可以理解的,而亚里士多德则用"部分"概念来与麦加拉派争论。[19] Stallmach 否定所有这些分析的基本观点。但是,他的观点还原为承认下列判断:如果 Baerthlein 对 1048a16 - 21 的解释是正确的话,那么理性的潜能就会转化为同样特征的非理性潜能的样本(这是直接由于代理和不正常因素的共同呈现而被现实化的);否则就会变成理性潜能的现实化。[20]

我对这个复杂的争论有两点评论。首先:在亚里士多德为避免落入麦加拉派而必须说什么话这一点上,就 Stallmach 对亚里士多德的表述来说似乎是对的(θ5, 1048a16 - 21)。而 Baerthlein 则正确地揭示了亚里士多德在这一段中实际说了些什么。其次:不管其说法多么有用,二者都没有解释清楚更加深刻的问题。那就是,为什么麦加拉派要说他们所说的话(如果亚里士多德关于争论的版本是令人满意的话)?

作为最后一个例证,让我们思考一下 Baerthlein 有趣的观察:在亚里士多德展开其理论的过程中,他总是试图区分潜能和 hyle(实质)中积极或消极的方面。[21] 但这是否暗示了潜能 - 实在这个区分根本上的不协调呢?潜能分解为形式和质料是不是因为动因的概念已经就是行为的概念、或者已经包含其中呢?而且当这一切被分离开了,它们又怎么协调呢?

亚里士多德与麦加拉派的争论对我们来说是一个有趣的、戏剧性的例证,其结果是服从巴门尼德的指令反对"全然不"的观念。这一指令似乎是完全可以感知的;确实,人们或者也可以满足于服从哲学之父巴门尼德。不管怎么说,严格的服从会带

来对一元的沉默,而有条件的服从——也就是说用技术替代品代替原初的问题——则会带来无止尽的二元论的言说,或者像人们力图避免而由虚无说出的那样:抹掉话语。

黑格尔说,哲学要反抗教训的企图。但从历史中获得审慎的道德则是教训的反面。哲学战胜诗的根本步骤在于确认诗对哲学的胜利。如果这种胜利是值得要的话,那当然不是由此我们可以获得关于全体的知识。那仅仅是因为,每一次对把握整体的尝试都不可避免的是在追寻部分;因为关于部分的真理植根于"无"之中——这不可能仅仅由人自身也不可能由成功的技术替代品达到,而是要通过不充分的实践(praxis)来达到。

注 释:

* 本文译自罗森:《哲学与诗的纷争:古代思想研究》(Stanley Rosen, *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*, New York and London: Routledge, 1993), pp. 148 - 182. 该文注释部分提供了正文中所引意大利文、德文和古希腊文的一些原文,因作者已在正文中将之直接翻译为英文或者概述了大意,故仅简注出处;翻译中还省略了部分注释与其他解释性文字。特此说明。——译注

〔1〕 见 Oxford Classical Texts, fr. 204.

〔2〕 Haskell Curry,《数理逻辑基础》(*Foundations of Mathematical Logic*)(New York: Dover, 1977), pp. 254ff.

〔3〕 《柏拉图的〈智者篇〉》(Plato's Sophist)(New Haven: Yale University Press, 1983)。

〔4〕 对亚里士多德关于统一体(unity)的论述所存在缺陷的不同看法, Enrico Berti 文《亚里士多德形而上学同一律的"神学价值"》见 Studi Aristotelici(Padau: L. U. Japadre, 1975);也可参见 Elmar Treptow, 文《亚里士多德形而上学与第二分析篇的联系》见 Epimeleia 第 5 卷(Munich and Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1966), p. 53.

〔5〕 黑格尔认为存在和虚无是同一的,但是他的"Nichts"(无)并不是全然不。

〔6〕 参见海德格尔:《亚里士多德》,见全集第33卷(Frankfurt:Vittorio Klostermann,1981),p.165.

〔7〕 《形而上学》H 1,1042a27.

〔8〕 参注释4 Enrico Berti 文,p.69;以及 Walter Lezel,Logic and Metaphysics in Aristotle(Padua:Editrice Antenore,1970),p.49.

〔9〕 参《形而上学》Z6,1032b31,以及1032a4.

〔10〕 参《形而上学》Δ18,1022a25ff.

〔11〕 《形而上学》Z17,1041a10ff.

〔12〕 我的翻译以 W.Christ 的 Aristotelis Metaphysica(Leipzig:Teubner,1903)为本。

〔13〕 参见《形而上学》Γ4,1004a14,δ2,1013b13－15;《物理学》A7,191a3ff.从意义上来说,parousia/apousia/steresis 对应于英文的 presence(在场)/absence(不在场)/privation(缺失)。

〔14〕 Jaako,Hintikka,《时间与必然》(*Time and Necessity*)(Oxford:Clarendon Press,1973).

〔15〕 Pierre Aubenque,《亚里士多德论存在问题》(*le problème de l'etre chez Aristote*)(Paris:PUF,1962),p.156.

〔16〕 H.Happ,Hyle(Berlin:Walter de Gruyter,1971).参见《形而上学》Z3,1029a20ff.

〔17〕 K.Baerthlein,《亚里士多德模态理论研究》(Untersuchungen zur aristotelischen Modaltheorie),in Archiv fuer Geschichte der Philosophie,Bd.45(1963),pp.43－67;J.Stallmach,《亚里士多德〈形而上学〉Ⅸ5本身是在提倡麦加拉派的可然性概念吗?》(Vertritt Aristoteles Mataphysik Ⅸ5 selbst den Megarishschen Moeglichkeitsbegriff?),in op.cit.,Bd47(1965),pp.191－205.

〔18〕 Baerthlein,p.55.《形而上学》τ5,1048a8ff.

〔19〕 Baerthlein,pp.57,61－66.

〔20〕 Stallmach,p.199.

〔21〕 Stallmach,p.64.但是参看 τ7,1049a5－7.

面对现实

雷米·布拉格　著
薛　军　译

这里我要尝试对某种与德行的本体论理解相似的东西做一些解释。我要尝试做更多一些解释，因为这样一种理解的全面方案已经由蒂里希(Paul. Tillich)设计出来。他在关于勇气一书中开篇即说："为了从伦理的角度理解勇敢，必须从本体论的角度考虑它。"[1]我将遵循他在这里给我们的示意，即使我要从另一种更高的观点来看这种现象。在所有德行中，勇敢这种德行能够帮助我们，因为在勇敢中，德行的本体论纬度更清楚地凸现出来。所以，它可以更容易得到说明。

因为勇敢通常被看作是代表一个人面对危险的立场，特别是面对最大的危险，即死亡时的立场。勇敢者面对死亡，即什么也不是。这样，勇敢就与是什么或不是什么有某种关系。勇敢是某种本体论德行，至少是一种涉及到善和是这样一些概念的德行。不攀向形而上学中某些最高的山峰，就不可能想通勇敢的问题。叔本华就看到，勇敢含有他称之为"自然形而上学"[2]的东西。这种没有说出来的形而上学并没有得到考虑，恰当地说，它仅仅是被感觉所把握的。我将不考虑叔本华的人的形而上学，只说一点：形而上学在现代并不是特别流行。尤其是就伦理学来考虑。许多人寻找一种会明确地从形而上学获取根基的

伦理学。因此，为了更好地探讨我的题目，我将不得不对现代发生的情况做一些间接的说明。

一种先验的德行

关于勇敢，至关重要的就是先验的东西。这种先验的东西，既不是康德意义上的，也不是爱默生意义上的，而是古典形而上学赋予这个词的意义上的。让我对这一点简要地做一些回忆。在我们能够谓述事物的属性中，有些属性能够可靠地划入一种特殊的范畴："红的"是一种性质，而不是一种实体，也不是一种量；"两英尺长"是一种量，而不是一种性质，等等。而另一些属性却不太容易适合于纳入任何一种范畴，它们超越划分这些范畴的界限。比如：是、一、真，最后还有善，亚里士多德给的例子是：善可以是一种实体，即上帝——在诸如"thank Goodness"（谢天谢地）或"Goodness knows"（天知道）这样的短语中，我们仍然用"善"（Goodness）委婉地表示上帝。善可以是一种性质，即一种德行；它可以是一种量，即恰当而和谐的尺度；它可以是时间上的一点，即 kairos，最佳时刻[3]。这样，勇敢就涉及一种明确表达这样那样的先验的东西的确切方式。

一位古代作家在勇敢这种德行中看到一种有利于善和是之间排位的论证。人们知道，这位作家的名字叫萨鲁斯提欧（Salustios）。这不是公元前一世纪那个用拉丁文写作的历史学家，而是一个希腊人，大约是在公元 362 年左右的时候，他撰写了一篇关于神和世界短论文。这篇文章是一个小册子，在儒略·恺撒（Julian）大帝试图促进复兴反基督教的异教的框架内，综合

了已亡异教的基本信条。我们在它里面读到:"由于看到所有事物都有其所是,一些人实际上认为第一原因乃是是。这一点会是正确的,如果事物的所是仅仅乃是是什么,而不是是善的。但是,如果所是者由于它们的善而是,并且分享善,那么第一的东西必然比是更高,并且实际上是善的。这里有一点非常清楚的提示:当一些优秀的心灵愿意为国家、为朋友或为德行而面对死亡的时候,他们为了善的缘故而蔑视是。"[4]勇敢意味着置善于是之上。因此,它有利于表达善比是更为至上。关于勇敢,至关重要的是一种基本的形而上学种类。对于萨鲁斯提欧来说,这种形而上学是某种简化的新柏拉图主义。我们承认普洛蒂诺(Plotinus)关于善比是更至上的主要陈述。这个命题产生于两个来源:第一,把善等同于一;第二,对苏格拉底在柏拉图的《理想国》中一句出名的话的解释。这句话是:"善超出是什么之外(epekeina tes ousias)。"

现代:勇敢本身是危险的

这样一种说法仍然是现代人可理解的吗?勇敢过去一直是德行中第一位要引述的。当亚里士多德研究德行的时候,他明确指出勇敢是首先要探讨的[5]。勇敢这种德行对我们没有那么大意义。确实,我们能够遇到许多勇敢的人。天文学家识别星系中一种红向移动。生活在现代的人注意不到任何黄向移动。但是,基本的形而上学假设变化了。结果,人们不再要求勇敢作为一种基本的必要性。我们作为个人可以是勇敢的,但是这种现代人就其明确是一个人来说,却再也不需要是勇敢的。"勇敢

面对新世界”，这是一个矛盾。

这种显著的变化是霍布斯所展现的现代政治哲学的成就。霍布斯不同意一种关于最高的善的古代观念，这种观念认为，这种最高的善是我们应该努力模仿的，或者至少它说明了我们的事业。没有最高的善。但是有最高的恶，即死亡，尤其是夭亡。人聚集在社会里不是为了达到一种共同的善，而是为了避免可能来自相互之间或来自自然的恶。城市是建立在恐惧之上的："因此我们必须确定，所有伟大而持久的社会的起源[原文如此]并不在于人互相之间采取的相互善意，而在于他们互相之间具有的相互恐惧”[6]。恐惧是使人结合在一起的东西。没有害怕出事的恐惧，就不会有任何结合[7]。恐惧使我们遵守法律[8]。简言之，恐惧是“应该予以考虑的情感”[9]。顺便说一下，这是一个有趣的短语，因为它抓住了数学的本质，并且解释了它在现代世界观中所起的作用。霍布斯走得很远，甚至把勇敢定义为一种恐惧：恐惧是“反感，带有对来自对象的伤害的看法”。勇敢是“相同的东西，带有通过抵抗来避免这种伤害的希望”[10]。

在霍布斯的《利维坦》(Leviathan)这本书著名的卷首插画上，国家表现为一个巨人，戴着王冠，拿着节杖，挥舞一把宝剑。他的前胸和胳膊是由人体构成的。这个巨人从地平线冒出来，因此我们无法看到他下半截身体。为什么他把后腿藏起来，不让我们看见呢？这些腿的肮脏秘密是什么呢？这个巨人肯定不是一个泥脚巨人。他是一个冷脚巨人。而且脚越冷，他站得越稳。

所有现代哲学家都不是亦步亦趋。他们对霍布斯几乎毫不纵容。但是，整个现代哲学试图把人的政治存在不是建立在德行上，而是只建立在必要性上。一些人甚至试图说明，公共利益

是从私人的罪恶产生出来的。一般来说，现代政治哲学的一般气氛是对利益进行清醒的思考。它不像古人那样对人类本性抱很大希望。把城市建立在人对保护自己肉体存在的关心和对保护自己财产的关心之上，乃是更为安全的。

对古人来说，人的政治本性是得到承认的。问题不在于城市应该是如何建立的。问题很可能在于如何建立一个特定的城市，比如柏拉图的理想国。问题并不在于如何说明人在一个社会里的生活。因此，才会有勇敢的地位。它不是最高的德行，也许它甚至是最低的德行。但是它是首要的、最根本的，因为它使城市能够生存下来。

与此相反，对现代人来说，城市是一个人工制造物，必须被建立。恐惧为它提供了坚强的基础。因此，无限的勇敢会成为一种妨碍。不怕死的人能够做出一切种类的危害行为。过去，勇敢是要求我们面对危险时的东西。今天，勇敢是某种自身危险的东西。勇敢如何能够依然是一种"德行"呢？

现代：作为必要的勇敢

这只是事物的一个方面。看一看另一个方面，会迫使我们面临一种悖论。因为，在现代的另一端，我们遇到了一位哲学家，他把勇敢、或某种勇敢置于所有德行之首。这位哲学家是尼采。他在现存的一个残篇上写下一个题目："勇敢的宗教(Religion der Tapferkeit)"。第一个副标题是"表示 Redlichkeit 的情感"，这个词我们可以用"理智诚实"或"正直"来翻译[11]。尼采预见到一种新德行，一种迄今人类所缺乏的新的勇敢(Mut)[12]。

尼采玩弄勇敢(Mut)的词根,他说,这种德行既是高尚(Grossmut)也是骄傲(Hochmut)。这种德行属于最年轻最不成熟之列;它是苏格拉底所不知道的,也是基督徒所不知道的[13]。既不是古代的也不是基督纪元的东西,一定是"现代的",对现代的定义确实可能是试图沿着异教和犹太教及其后来的产物基督教之间、在"雅典"和"耶路撒冷"之间的航道平稳的前进。因此,正直是一种专门的"现代德行"。它是唯一的新德行。尼采说:"最后这一种德行,即我们的德行,叫作正直。在其他任何地方我们不过是一些德行的继承人,也许是一些德行的挥霍人(Verschwender),而这些德行并不是由我们聚集和积累起来的。"[14]

在其他地方,尼采提出另一种观点:正直尽管并不为基督徒所知,却可能还是来源于基督教,更可能是来自基督教的禁欲主义[15]。这种观点与尼采关于道德自我破坏的观念是一致的。在他看来,诚实的迫切要求归根结底是一种苛刻的道德要求,它驱使我们撕下我们声称的道德本能的伪装[16]。作为正直的道德本身为自己树立了一种否定自身的责任[17]。这种批评是"一种更崇高意义的正直","那种更崇高类型的诚实(Rechtschaffenheit)"[18]。

什么是新的?就德行的内容来说,没有什么太多的新东西。勇敢和诚实是古老的德行。但是它们连接到了一起:诚实这种平凡的资产阶级德行和勇敢这种高尚的贵族德行结合起来,产生出理智诚实这种时髦的德行。

此外,尼采并非仅仅提出理智诚实这种德行。他询问它的可能性问题。启蒙运动的表述强调的是,人应该抛弃拟人的说法。它甚至把人类文明的进步理解为我们借以把拟人的说法抛掷一边的过程。现在产生的问题是:这如何是可能的?一种特

定的动物如何能够避免通过自己的眼睛来看世界，比如说，如何能够避免拟人的说法？马不会反对拟马的说法，不会谴责马的表现；狗不会制止做出拟狗似的执拗行为；如此等等。必须要加以解释的，不是拟人的说法，而是告别拟人的说法。如果人能够克服拟人的说法，那么人必须是一种什么东西呢？

最后，尼采并不满足于揭露道德。他不是澄清道德行为的隐蔽根源的第一人。法国道德学家在 17 世纪就做了这项工作。但是尼采有可能最先反思了揭露者的动机，并且问：如果真乃是痛苦的，那么我们为什么应该考虑真呢？

正直有前身吗？

为了面对真，需要有勇敢这种德行，这一思想所依据的观念不是自明的。而且远远不是自明的。难怪它应该在人类思想史过程中相对晚些的时候出现。让我们寻找一下正直在古代或中世纪的先驱，以此来检验这个问题。

有一些比较古老的事情，或者至少在古代和中世纪思想家的著作里有一些段落，可以使我们想到，他们对理智正直有一些模糊的想法。我所能够看到的最古老的这种想法是在阿威罗依(Averroes)的著作中发现的。在他对柏拉图的《理想国》的评注中，确切地说是在对这篇对话的一个总结中，阿威罗依列出了他希望在一个国王身上出现的品质。一共有九种品质。倒数第二种品质是勇敢。这不令人奇怪，因为一个政治社群的领袖必须面对各种各样的危险：外部战争、内部纠纷等等。但是，令人奇怪的是这种勇敢不是军事的或市民的，从本性上说它是理智的。

这种勇敢乃在于摈弃一个人生长氛围中的意见，如果这些意见不是基于牢靠的论证。阿威罗依要求国王“他应该是勇敢的。因为一个不勇敢的人将不能蔑视他成长过程中那些潜移默化的没有证明的论证，特别是如果他是在这些城市里长大的”[19]。

对于我们理解阿威罗依的立场来说，这段话是更有意义的。它与一段著名的话[20]针锋相对，形成矛盾。其背后的假定是存在着一种自然的论证等级。具有必然性的论证最高，是知识阶梯的最高一级；它们相应于亚里士多德的《后分析篇》；下一级是概率性论证：三段论是有效的，但是建立起三段论的大前提只是大多数人、或有能力的人中一般所接受的。它们相应于亚里士多德的《论辩篇》。还有一些更低种类的论证，诡辩的、修辞的和诗学的。勇敢是尊重论证的自然等级的德行。

而另一位早期哲学家阿尔－法拉比(al－Farabi)把这种论证尺度与柏拉图的洞穴比喻进行比较[21]。载有他这一比较的阿拉伯文原著佚失了，我们现在拥有的是拉丁文翻译本。属于亚里士多德逻辑著作全集的各篇和每一篇论文都相应于通向光明的一步，后面则是一条退回洞穴的途径。没有证明的论证很可能是一般接受的意见，这些意见是滋养城市生活的土壤。抛弃它们则相当于扔掉最后的枷锁，离开洞穴，走向善——如果我可以这样说的话。这样一种设想所需要的勇敢则相当于克服舒适的旧习惯。

一方面，在柏拉图、或就这个问题在阿尔－法拉比或阿威罗依的著作中，我们找不到任何地方可以读到如此面对真会需要勇敢。可以肯定，看太阳能够产生、或者甚至必然产生某种不舒服。当囚徒离开洞穴的时候，他暴露在太阳耀眼的光芒下。他畏缩、眨眼，试图把目光从痛苦的来源移开。看太阳需要勇敢。

但是囚徒甚至没有必要显示他的气概。他不得不违背意愿被拽上来。他受到其他人的强迫，他们迫使他采取他的立场。顺便说一下，我们没有被告知向导是如何解脱的。

这里的重要性是，接受这样的现实并不要求任何一种特殊的勇敢。需要某种勇气的东西是克服居住在阴暗中的习惯。但是，真本身却总是非常值得的。这就是善。柏拉图通过一些形象表达了这一点：真乃是人类灵魂的食粮，令它生长的乃是太阳，等等。

令人害怕的世界

现在让我们回到我们自己的洞穴，即现代洞穴。我已经明确说过，理智诚实确实是现代的。我们能够重新建立起正直谱系吗？显然，霍布斯和尼采对勇敢这个题目是有不同看法的。实际上，这里面有某种方法。现代规划的逻辑在这里起作用。现代规划包括一种支配自然的企图。我们必须支配自然，以便消除我们的恐惧。当我们感到在家里的时候，或者感到在家里很舒服的时候，我们就克服了恐惧。霍布斯把舒适生活的愿望置于刺激和平和有序生活的动机之中，与死亡的恐惧放在一起[22]。这要求我们应该越来越彻底地认识自然。伽利略式的数理物理学已经是霍布斯的参照点了。

现代自然科学在我们面前所揭示的自然视野并不那么令人愉快。这种自然视野与我们认为"善"的东西没有任何关系，因此我们在它里面感到离善疏远了。结果产生了一种悖论：科学本来是要减少我们的恐惧，却创造出新的恐惧。不是通过科学

的技术后果，而是由于科学本身。随着现代宇宙论中的革命，人们对整个世界产生了一种新看法。它带来的结果是人们冷静下来，或者变得清醒，或者摆脱幻想。

因此，现代观念恢复了一些可以在古代世界中发现的态度。但是这些态度不是在主流思想家中发现的。在伊壁鸠鲁看来，哲学允许的恐惧只是对恐惧的恐惧；哲学的作用就是消除恐惧[23]。现在，我们在卢克莱修（Lucretius）的著作中读到，对无限广袤的上天进行仔细的思考产生出恐惧[24]。在帕斯卡（Pascal）的著作中也可以发现相同的看法："那些无限空间的永久沉寂使我害怕"[25]。这句话不是表达帕斯卡自己的感觉，而意味着把握了帕斯卡想要转向的自由思想家的态度。

伊壁鸠鲁的回答，或至少伊壁鸠鲁的首要回答不是勇敢。勇敢是值得赞誉的。它是德行，然而它涉及到灵魂感到恐惧又不使它迫近的一种张力。因此，它与心灵的平静、麻烦的缺失不是相容一致的。勇敢比胆怯好，但是它几乎不过是第二好的；勇敢是我们应该不需要的东西。

为什么我们现代人不能干脆完全忘记现实，而只是不得不面对它呢？掌握自然要求我们认识它，而且这需要勇敢。认识自然如其所是需要某种勇敢，因为自然不再是美丽的。可以肯定，自然中有美丽的东西。但是真，或者说，自然的真本性，却不再是美丽的。在现代性以前，它曾经一直是美丽的。Kosmos（"宝石"）这个名字使人想到美丽。现在，对我们来说，现实不再是某种我们能够作为礼物而欢迎的东西，它是某种我们不得不对付、不得不勇敢面对的东西。自然不再美丽；它是崇高的。当伯克（Burke）分析我们的崇高感觉时，他可能是最先看到这一点的人。他援引霍拉斯（Horace）的话，大意是说："哲学坚韧不拔

的最终努力是要没有恐怖和惊愕地观看宇宙这座广袤而荣耀的建筑物。”[26]自然作为崇高的东西，引起恐惧。如果我们想要能够看到崇高性，我们必须控制我们的恐惧。勇敢是使一个人能够把自然看得崇高的德行。难怪尼采在我前面引用的那段话里使用形容词“崇高的”来描述他所赞美的那种新的正直。这不是一种华丽修辞的神来之笔，而是一个最严格的概念。

生活的勇气

让我们回到萨鲁斯提欧那段文字，我认为这是古人对待是什么的态度的一种情况。萨鲁斯提欧把勇敢这种德行看作证明了一个事实，即善在是之上。但是，“是在……之上”并不意味着“是与……对立的”。相反，是乃应该浸透了善，充满了善的光芒，这光芒使它富有意义和合法性。具有古典倾向的思想家从来不把是看作是坏的，甚至不把它看作是价值中立的，即不把它看作是既不好也不坏的。这是一些边缘流派的选择：首先是诺斯替派；其次是伊壁鸠鲁派。但是这两个流派都被清除出晚期中世纪世界。而回到先验事物学说，是和善则可以相互替代。古典表述是那种所谓的先验事物可换性学说，即凡是者，自身也是善的。在古代和中世纪的形而上学中，我们到处看到这种等同起来的表述[27]。

但是到了现代却不再是这样了。过去，勇敢主要是面对死亡的正确态度，因为死亡是最让人害怕的事情[28]。现在，我们面对生活也需要勇敢。我们需要理解生与死的区分如今并不像过去那样鲜明吗？生活也是一种死亡。我们可以在现代作家的

笔下观察真(truth)与死之间一种奇怪的密切联系。

这种面对生活的勇敢是一种奇怪的东西。一般来说,勇敢使人联想到我们使自己面临危险。而危险使人联想到我们可以避开它。就生活而言,这是霍布斯的选择。无论如何,我们无法逃脱。我们不能自愿出生。帕斯卡以一种非常简单的想像表达了这一点:“nous sommes embarques”,我们是在船上。当然,如果我们觉得愿意,我们可以闭上眼睛跳到海里去。但是,我们不能拒绝上船。因此,唯一剩下来的一种勇敢,而且以此我又回到蒂里希这里,是自身肯定[29]。这一表述淡化了尼采对英雄姿态的响亮呼唤。尼采以狄俄尼索斯神的形像体现了这种英雄姿态。根据这种悲剧观点,我们看待生活必须保留它恐怖的方面:痛苦、截肢(如同希腊神话中那样)、死亡,等等。而且我们必须肯定整个表演,甚至让它再来一遍。所有这些都是最高尚的,值得我们尊重。但是这里有一个意想不到的困难。就我们来说,这可能没有什么。但是在什么程度上我们能够把别人带到这样一种悲剧的舞台上来呢?

自身肯定是很好的。但是既然我们无论如何只能根据这个“自身”在那里而肯定它,那么这个“自身”是什么意思呢?以前讲课的时候,我选了一个普通的生理比喻表示勇敢,即“guts”(内脏,比喻勇气等——译注)。另一个普通的比喻暗指人体、确切地说男性身体的另一部分。我不说出它的名字,因为它有些属于禁区。然而,我们应该花些心思来考虑一下:勇敢与我们身体这一部分的自然功能、即繁殖有什么关系?表面上,没有什么太大关系。实际上,关系重大。

这里的问题是我们是不是热爱生活。我们可以爱是善的东西,或至少是美的东西。世界既不是善的,也不是美的。乍一

看，没有问题，我们热爱生活。一种最陈腐的讣告用语是："他/她热爱生活"。那么，谁不热爱生活呢？还有，我们一般误以为热爱生活就是热爱我们自己的生活，因为我们自己是活着的。对我们来说，我们的生活是"可爱的"，一如俚语所说。热爱生活浓缩成爱自己。这不是一种非同寻常的技艺。由于我们恰好是活着的，我们就必须生活下去，确实要为"可爱的"生活而奋斗。而且在许多情况下，非常幸运的是，我们会认为生活是有趣的。

但是这与把生活给予别人还有很大差别，但是只要我们生育孩子，我们就把生活给予别人。不仅我们作为个人生活下去需要某种勇敢，而且我们作为物种延续生命也需要某种勇敢。而做到这一点，我们就必须认为生活不仅是有趣的，而且是善的。生活是善的，就是这样。

我要冒昧地把某种东西称为最低限度的形而上学，我们需要这种东西。简单地说，它会以某种方式使是与善重新结合到一起。正像我在开始时所说的那样，把形而上学和道德混合起来的做法不再是流行的事情了。然而问题是：我们能不能提出什么其他方式来做呢？

注　释：

〔1〕 Paul Tillich: The Courage to Be, 1952, p.1, 参见 p.24, 29。

〔2〕 Schopenhauer: Paralipomena, ch.8, $ 111. Werke, ed. V. Loehneysen, Damstadt, WB, 1976, t.5, p.243.

〔3〕 Aristotle, NE, I, 4.

〔4〕 Salustios, On Gods and the World, v.3, ed. A.D. Nock, p.11.

〔5〕 Aristotle: NE, III.6, 1115a6.

〔6〕 Hobbes: Philosophical Rudiments concerning government and society, of Liberty, ch.1. English Works, t.2, p.6.

〔7〕 Hobbes:Leviathan,I,Ch.14,ed Macpherson,p.192;参见 p.196.

〔8〕 Hobbes:Leviathan,II,27,ed.Macpherson,p.343.

〔9〕 Hobbes:Leviathan,I,ch.14,ed.Macpherson,p.200.

〔10〕 Hobbes:Leviathan,I,ch 6,ed.Macpherson,p.123.

〔11〕 Nietzsche,Fragment Winter 1880-81,8[1];KSA,t.9,p.384.

〔12〕 Nietzsche,The Dawn of the Day,V,* 551;KSA,t.3,p.321;Schlechta,t.1,p.1271.

〔13〕 Nietzsche,The Dawn of the Day,V,* 456;KGAW,V,1,p.279.

〔14〕 Nietzsche,Fragment Fall 1885 - Spring 1886,1[145];KSA,t.12,p.44;KGAW,VIII·1,p.40;关于挥霍我们祖先所积累下来的东西这一观念,参见 Fragment 14[226],Spring 1888,KSA,vol.13,398 或者 Will to Power,* 68b。

〔15〕 Nietzsche:Gay Science,V,344;Schlechta,t.2,p.206-208;Genealogy of Morals,III,24,p.888 891.

〔16〕 Nietzsche,Fall 1881,15[15],KSA,t.9,p.640;Spring 1884,25[101],KSA,t.11,p.35;[447];p.132;参见 Fall 1887,10[45],ib.,p.476.

〔17〕 Nietzsche,Fragment Summer 1886 - Fall 1887,5[58],ib.,p.206;KGAW,VIII-1,p.210.

〔18〕 Nietzsche,Fragment Fall 1885 - Fall 1886,2[191],KSA,t.12,p.161;KGAW,VIII-1,p.159.

〔19〕 Averroes:On Plato's 'Republic',II,ii,9,p.62,11f.;trans.Lerner,p.73.

〔20〕 Averroes:TT,XX,* 5,p.583,1-6;trans.Van den Bergh,p.360.

〔21〕 Farabi,Didascalia in rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii,ed.M.Grignaschi,in Deux ouvrages inedits sur la rethorique[sic],Beirut,1971,p.38,p.213.

〔22〕 Hobbes:Leviathan,I,ch.13,ed.Machpherson,p.188.

〔23〕 Epicurus,Key doctrinces,11-13;engl.Long Sedley,t.1,p.155.

〔24〕 Lucretius: V, 1204 – 1240.

〔25〕 Pascal: Pensees, ed. Brunschvicg, n. 206; 参见 n. 194。

〔26〕 Burke: A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful (1757), II, 5, ed. A. Phillips, Oxford U. P., 1990, p. 63. 引文来自 Horace: Epistles, I, 6, 3 – 5.

〔27〕 例如参见 Aristotle, Generation of Animals, II, 1, 731b30; Maimonides: Guide of the Perplexed, III, 10, p. 317, 5f; Pins, p. 440; Thomas Aquinas: Summa Theologica, Ia, q. 6, a. 4, sed contra, 等等。

〔28〕 Aristotle: NE, III, 6, 1115a26.

〔29〕 Tillich: op. cit, p. 22(关于斯宾诺莎), 此外到处可见。

一种荒谬的谬误？

贾考·欣迪卡　著
亦　宛　译

有一种东西是当前认知心理学的主要发展之一，它一般作为认知谬误理论而被提到。这个理论是由阿莫斯·特弗斯基(Amos Tversky)和达尼尔·卡纳曼(Daniel Kahneman)首创的。然而，他们这个理论的反响扩展到了心理学以外。皮亚特利－帕尔梅里尼(Massimo Piatelli－Palmerini)公开预言："或迟或早，阿莫斯·特弗斯基和达尼尔·卡纳曼将赢得诺贝尔经济学奖。"(1994，p. xiii)这段话也许传达出一种意思：一些人已经非常认真地接受了这种时髦的认知谬误。

认知谬误理论并不仅仅是一个纯心理学事实的问题。某种特定的自发的认知判断是理论的证据基础，这种现象之所以被认为具有理论意义，主要是因为它们被解释为体现了有关主体的荒谬判断，即不合理的判断。这样一种解释假定了一个问题：我们能够独立地确立一个概率判断是合理的乃是什么意思？在最近的文献里，在典型的认知谬误的情况中，这种合理性应该是已经在贝叶斯用法中由我们通常的概率演算建立起来了。

我在本文将说明，尽管这种认知谬误理论享有盛名，但是至少有一种认知谬误被认知谬误理论误诊了。在现实中，关于应该表现这种"谬误"的判断，不需要有任何荒谬或不合理的东西。

我还要评论,这种所谓的谬误是如何说明了应该还是不应该把概率概念应用于人类追求认识(追求真)的活动之中。

我将讨论的所谓谬误以“合取谬误”或“合取效应”而闻名。最好用一个例子来介绍它。这里,我遵循皮亚特利－帕尔梅里尼的表述方式(1974,pp.65－67;简化了)。

请考虑一个人应该已经得到的如下信息:

> 林达31岁,单身,坦率,非常聪明。她学哲学专业。作为一个学生,她非常关心歧视和社会公正的问题,而且也参加了反核武器游行。

在特弗斯基和卡纳曼的试验中,要让主体排列出一些有关林达的陈述,表明它们的概率如何。其中有以下陈述:

(T)林达是一个银行出纳员。

(T&F)林达是一个银行出纳员并且是女性主义运动的积极分子。

如果读者基于其直觉判断发现(T&F)比(T)是更有可能的(可信的),那么读者就在一个大团体里。在一个典型的试验中,83%和92%之间的主体都同意这种排列。但是这里有某种奇怪的东西。皮亚特利－帕尔梅里尼在谈到这种概率排列的时候说:

> 我们大家几乎都这么做,尽管这又是一个纯认知幻想。事实上,这些特征说明中的两个特征应该同时是真的(这里有科学家称之为“合取”的东西)这种可能性总是并且必然是低于单独看待这两种特征说明中的任何一种特征的概率。

如果你考虑一下，你就会被迫承认，林达是一个银行出纳员并且参加这样那样的运动（实际上，情况T仅仅说明这一点）比林达既是一个银行出纳员又是一个女性主义积极分子必然……更有可能性。

此外，这种所谓谬误与主体对概率规律不完整的认识没有什么关系。

真正令人奇怪的是，在来自“闭塞的”主体（即没有真正概率规律概念的人）的平均反映和统计专家的那些反映中，没有巨大的差别。（同上，p.66）

这说明人心里有一种必不可免的“内在建立的”倾向要承认这种合取谬误，这样的证据已经说服了许多心理学家。

我相信，（别的不说）这种看待特弗斯基和卡纳曼的实验结果的方式是受到了误导。关于这种合取效应不需要有任何荒谬的东西。同时，我看不出这里有任何理由要怀疑正确理解的概率演算的一般规律。

关于这种结果的论证，我的第一个主要思想是非常简单的。人们承认，一个合取式的绝对概率确实不能高于它的一个合取支的概率。但是在合取式现象中，我们不是在探讨优先的概率。我们探讨的是基于证据的概率（条件式概率）。在这种情况下，（T&F）基于某种证据 E_1 的概率 $P_1((T\&F)/E_1)$ 毫无疑问小于（或者至多等于）T基于某种证据 E_2 的概率 $P_2(T/E_2)$，仅当优先的概率分配 P_1 和 P_2 是相同的并且当相关的证据 E_1 或 E_2 在这两种情况都是相同的。一些人与皮亚特利－帕尔梅里尼持相似观点，相信主体的概率估计是不合理的，他们显然做出了这两种假定。

但是在临界情景，这两种假定哪一种也不是总能做的。首先，全部可得到的证据在这两种情况并不完全相同。其他所有东西在这两种情况就证据而言当然是相同的，但是有一件事情除外。在产生谬误的情景，这两款信息 T 和(T&F)被看作是由两个不同的信息源传达给主体的。此外，这两种信息源的差别就在于他们传达的信息是不同的。

但是，这似乎是一种没有差异的区别。因为主要的区别要素不过是一个不同的人在把信息传达给概率评估人。似乎这并不应该构成任何差异。对于正在被评价其概率的背景证据，T 和(T&F)这两条消息都没有提供新的事实。例如，人们不知道事实 T 或事实(T&F)与这些命题被这个人或那个人传达给评估者这一事实之间有什么因果联系，也没有假定得到任何这样的联系。此外，根据定义，评估者关于这两种信息来源没有独立的知识。这两种信息来源也许是两种不同的数据基础。因此它们是不同的，这对于正在实施贝叶斯条件式方法的证据似乎没有任何区别。而且我可以在一种非常现实的意义上承认 $E_1 = E_2$。

似乎没有什么疑问，资源与客观证据的不相关极大地鼓励了一种思想，认为合取效应是有些荒谬的。

然而，问题并没有结束。人们常常忘记的东西是严格的贝叶斯推理的预设，尤其是“优先的”概率作用。这里我们不得不考察某些最根本的概率评价问题。

可信度是应该如何被新信息改变呢？最简单的途径实际上形成了认知谬误理论的历史背景。即使这个术语在历史的意义上说并不是完全准确的。我将称它为贝叶斯途径。根据它，一种研究首先要把优先概率指派到研究用语的命题上。通过条件

化方法来处理新证据的影响。一个事件 h 在证据 E 上的概率不过是条件概率 P(H/E)。当增加新证据 E* 时,所产生的概率(可信度)将是 P(H/E&E*)。

这是一个简单而吸引人的模型。然而它有严重的问题。为了哲学的目的,不能把它看作一个没有预设的一般模型。因为更仔细地分析一下,很快就表明,优先选择相当于关于世界的不自明的假定。人们不能先验地知道这些假定是正确的,因此我们可能原则上不得不不顾证据而改变它们。

这种观点不是新的,而且它应该是明显的。确实,萨维奇(Jimmy Savage,1962)为贝叶斯方法辩护,恰恰是因为优先概率分配法(根据他的观点)是一种便利的方法,便于整理与某个给定的判定问题相关的背景信息。沿着不同的思路,这一观点得到卡尔纳普的证实,他试图建立一种基于纯逻辑的优先概率分配。这种概率分配受到强对称假定的制约。然而,事实证明,即便如此,卡尔纳普的假定也没有解决参数 λ。在卡尔纳普的有关论域中,这个参数可以被看作是一个次序索引。这是一个重要的假定,只有依据一个人关于整个论域的知识才能证实它。相应地,对 λ 的任何估计原则上可能永远要根据未来的经验变化。而且原则上说,同样的结果也将适合于其他许多情况。我们不能排除经验很有可能会迫使我们改变我们“优先的”概率分配。当然,在这种情况下,是“优先的”不再意味着先于整个认知活动,而仅仅意味着先于一种特殊的概率评价。

因此,即使我们实际上首先遵循贝叶斯途径,或迟或早我们也会面临重新评价我们的优先(“先验”)概率的任务。我们应该如何这样做呢?有一个研究分支叫概率动态,专门讲这个问题。这里我想提供一些对这类研究文献的批评意见。但是,有一种

最重要的方式是它们所不容纳的，而我们实际上就是以这种方式重新评价我们合理的可信性判断所依据的那些概率分配。证据(信息)是我们认识优先概率的基础，它们为我们所获得，并不是作为来自柏拉图的天国或来自某种不可思议的神明的礼物。它们来自理性研究中研究者所认识的不同来源。

但是，这种分析如何应用于合取效应呢？我们必须认识到，贝叶斯途径中优先的东西是一种依据评价者从不同来源得到的信息输入而进行的概率分配。而评价这些概率(可信度)最普通的方式之一就是考虑不同输入物的来源。这当然是我们提出的有关证人证词的首要问题。证人可能是可靠的还是可能是不可靠的？而且这种可靠性不是先验的问题，而是必须参照其他证据并加上某种先验的知识来评价。例如，我们可能审查同一个证人的其他回答，看他或她是不是能够提供信息或将证人的回答与我们知道(或假定已知)的事实进行比较。在简单的情况下，如果证人的证词与已知的事实相矛盾，我们就知道他或她撒谎。反之，如果证人的回答与我们基于已知事实而有理由期待的情况相符，那么就提高了我们对这个证人的可靠性的评价。

关于这种可靠性的后验判断，也没有什么奇妙的。原则上说，只要可以得到足够的背景信息，根据通常的概率演算规律就可以做出这样的判断。举一个简单的例子。让我们假定一开始就知道，关于一种给定的信息来源有两种可能性，而这两种可能性是同样可能的，就是说，它们各自总是得出一个真答案，并且它们各自得出一个真答案的恒定规律为1/10。在这种情况下，如果我们得到一个已知为真的回答，那么这个信息资源告诉真情况的概率就从0.5上升到0.8333……

现在我们达到合取“谬误”的关键所在。像T和(T&F)这

样的回答得自不同的信息来源，这一事实并不改变判断它们的可信性所必须依据的客观证据 E。但是，根据上述说明，它可能会影响优先概率分配。这是因为，信息来源可能会影响优先概率 $P_1(T)$ 和 $P_2(T\&F)$，而这是条件化概率 $P_1(T/E)$ 和 $P_2((T\&F)/E)$ 的基础。而且，即使从技术上知道 P_1 和 P_2 是"优先的"概率，根据所发现的东西，它们也能够受证据的影响，即使不是被条件化。而且，两种来源为评价者提供的这两个不同的消息是那种证据的一部分。因为如果我们从一种信息来源评价一个答案 A，而这个信息来源带有一种未知的、但很可能恒定的提供新答案的倾向，那么这个特定的回答 A 本身就构成判断其来源的可靠性、因而判断其自身的可靠性所必须依据的数据的一部分。因此，判断在实际研究过程中从两种不同的信息来源出发指派给两个答案（消息）A 和 B 的概率，可能不得不参照不同的"优先"概率分配。

特别是，即使根据任何固定的证据 E 和任何一种概率分配 P，与第一个答案的来源相比，$P(A/E) > P(B/E)$ 和 B 这两个回答也可能大大提高第二种信息来源的可信性，从而在最终做出这些回答以后，B 的可信性大于 A 的可信性。即使可得到的证据的其他情况在这两种情况是相同的，情况也是如此。

实际上，用数字来评价这里所说的概率并不容易，而给出性质方面的例子却不难。确实，林达和银行出纳员这个例子可以作为一个有关的案例为我们所用。

更明确地说（而且更一般地说），当两个消息 A 和 B 得自不同的来源时，必须参照不同的"优先"概率分配 P_a 和 P_b 来判断它们。在这种情况下，很有可能下述情况是真的：

$$P_a(A/E) > P_a(B/E)$$

$$P_b(A/E) > P_b(B/E)$$

$$P_a(A/E) > P_b(B/E)$$

在两种不同的信息来源的情况下使用两种不同的"优先"概率分配,没有什么可奇怪的。这不过是萨维奇推荐的建立背景信息的策略的一种扩展,不过人们无法把这种背景信息自然而然地作为专门证据 E 表达为贝叶斯模式中优先的东西。

这些观察为解决合取悖论提供了一个基础。在林达案例中所发生的情况是,T 和(T&F)这两个命题被看作是两种不同信息来源对"林达现在在做什么?"这个问题的回答。关于 T 可能是不是真的,背景信息并没有告诉我们多少东西。如果说关于林达的故事说明了什么的话,那么它说明,她反正不大可能应该是一个银行出纳员。相比之下,由于背景信息,信息 F(即林达是女性主义运动中的积极分子)倒是成为可能的。因此,它提高了第二个证据的可信性,原因如上所述。为此,得自一种不同信息来源的回答(T&F)可能会不得不被合理地指派到一种比来自一种不同证据的答案 T 更高的可信度上。关于合取效应,不必有任何荒谬的东西或者不合理的东西。

只要认识到在这两种情况条件化过程是关于不同的证据部分的,就可以把相关的可信度甚至看作是条件式概率。

对合取效应的这个诊断有一些涵义。例如,只有当增加的合取支易于提高有关信息来源的可信性时,才产生合取效应。如果 F 是陈述"林达是一个集邮者",那么合取效应就会显著削弱。

此外,如果无法自然地认为这两个陈述是由两个不同的人以不同的可信度和/或带有相关信息说出来的,那么合取效应就变得更小。

在我所遵循的这个思路中，没有什么东西依赖于使用一种与规范的认识概率不同的概率概念。因此这里提出的解案与吉格伦策(Gerd Gigerenzer,1990)的建议是不同的。他把这种所谓悖论归结为认识概率和统计概率之间的混淆。然而，这里有一种联系。当概率判断的统计特征变得明确时，概率未定的命题就不大可能由两个不同证人做出的陈述表达出来。因此，正像吉格伦策表明的那样，把林达式的例子改为强调有关概率判断的统计特征的例子，可以明显降低合取效应，这是丝毫也不令人奇怪的。

例如，早在1983年特弗斯基和卡纳曼就指出，如果把林达情况中的操作问题改变如下：

有100个人适合上述(即林达的)描述。他们有多少是

(a)银行出纳员，

(b)银行出纳员和女性主义积极分子，

情况就会相当不同。这大幅度降低了合取效应。吉格伦策解释说，这意味着合取效应是由于使用了个案认识概率概念，而不是使用频率概念。本文提出的诊断建议一种不太激烈的解释。如果我们用频率主义者的话表达这个问题，我们就破坏了默默接受的情况说明，其中(a)和(b)是由两种不同的证人似的信息来源做出的回答。正如已经看到的，这应该足以极大地降低合取效应，而这正是弗斯基和卡纳曼所发现的东西。

除了这种间接的影响，这里提出的论证中没有任何东西依赖于不同种类的概率之间、即个案概率和可解释为频率的概率之间的差别。

还值得重申的是，我的诊断不依赖任何与可能会是两个证人与T和(T&F)这两题目之间任何联系有关的假定。这里的

问题不过是两个证人的可信性，而这两个证人甚至可能是两种不同的数据基础，根据定义，这些数据基础相关的事情仅有信息联系，而没有比如因果联系。

简单地讲，概括我关于合取谬误的诊断，我也许可以说，给定的合适的附属的证据，特定的消息是自身证实的，因为它们趋于增加我们对它们的来源的信心。在这种自身证实的效应中，没有什么悖谬的东西。使合取“谬误”不同寻常的是，引入使(T&F)更为可能的额外信息恰恰是由于被第二个假定的证言断定了这个命题。因此这一断定在某种意义上并且在某种程度上具有自身证实的作用。这样一种自身证实初看之下可能会显得悖谬，也许甚至是不可能的。然而以上勾勒的这样的思想表明，这样一种自身证实的效应是可以没有任何谬误的。

我没有意识到最近关于这样的自身证实效应有任何讨论。但是它似乎已经被一些早期人类智者注意到了。其中一个是亚里士多德。他在《修辞学》(1,2,1356a5－20)中提到，一个讲演者的说服力依赖于他的“性格特征”(ethos)。这似乎非常自然。一个被认为是诚实的人比一个出名的撒谎者是更可信的。但是亚里士多德接着谈论了演说家试图在听众中产生的信任。

但是这种信任必然是由于讲演本身，而不是由于任何预先得到的关于讲话者性格特征的观念。

此外，亚里士多德已经明确地说过，修辞说服与论辩说服具有类似的性质(参见 Rhet.,I,1,1357a1－10)。因此，亚里士多德的建议似乎明显是循环的。一个讲演者如何能够凭借他的那些论证本身来证明这些论证是可靠的呢？应该看到，ethos 显然是讲演者的一种性质，而且它是被认为可以提高他的话的可信性的要素之一。这样，他所说的话如何能够用来没有循环地建

立这种 ethos 呢？以上所说包含了一种回答。一个演说者可以提供相互融贯的、与听众关于他讲的题目所了解的东西相一致的论证，以此来建立他的可靠性。

另一个例子是牛顿关于他的实验方法的著名描述所提供的，他在《光学》一书快结束时描述了这种方法(1952，pp. 404－405；参见 Hintikka，1992)。在那里，牛顿描述了他的方法为什么实质上是借助实验和观察建立起部分概括的。然后这些部分概括扩展到其他价值，并且相互联系起来。牛顿把这个过程称为归纳。它不是一步从特殊情况到一般情况的概括，而是与亚里士多德的 epagoge(归纳)相反的量的部分。亚里士多德的 epagoge 也在于把一些部分的概括在单一一个综合的概括下结合起来。然后，牛顿继续说(1952，p. 404)：

> 尽管从实验和观察出发运用归纳进行论证不是一般结论的证明，但是这是事物的本性所接受的最好的论证方式，而且归纳越是一般，这种方式就可能会被看作越强[增加了强调]。

这明显意味着，如果一个科学家能够发现一条一般定律，它容纳更多已确立为特殊情况的部分概括，那么他或她对它的信任就应该超过一种涵盖较少这样的部分概括的概括。这似乎是与合取效应一样，全然不顾概率定律。因为在其他情况保持不变的情况下，一种基础更广的概括比一种涵盖较少部分概括的概括做出更强的断定，而且它与其说应该是更有可能的，不如说应该是不太有可能的。牛顿是不合理的吗？我不这样认为。无论如何，不难看出牛顿想的是什么。所有我们不得不做的是考

虑科学真命题的不同来源所提出的不同的部分概括。有的来源的概括比其他来源的概括涵盖更多的附属情况，这样的来源是更值得信赖的，因为它自己的回答表明，它能够比其他“神明”的回答提供更多对自然律的洞见。

为了使牛顿的情况与合取效应结合起来，我们可以注意到，一种扩展了的概括在牛顿的意义上是更一般的，意思是说它与更多的部分概括是一致的，即与附属的信息更是一致的，一如(T&F)比仅仅 T 与我们基于背景信息对林达的了解更一致。

本文提出的大部分论证本来可以在我与同事合作发展起来的关于研究的疑问模型的框架内提出来。(关于这个模型，参见 Hintikka，Halonen 和 Mutanen。)尽管如此，我想使自己的概念表述方式在本文中尽可能地简单。

然而，对于更系统地讨论合取效应和其他所谓认知谬误，关于研究的疑问途径很可能是有帮助的。但是，这里可能先谈到了一些关于合取效应的一般理论结论。合取效应不仅不是一个谬误。关于它也没有什么启发或直觉的东西。应该承认，实际上很难对我的诊断中所涉及的概率，比如某个特殊证人讲的真话的概率，做出数量评价。但是，这样的实际困难并不影响这个问题的概念构造。

特别是，只要我们开始把研究看作是一种(带有逻辑推理的)问答系列，本文思路的三步就有鲜明的客观重要性。这三步是：第一，需要有某种东西根据新证据修正优先的东西。第二，这样一种修正过程常常相当于对赋予不同信息来源的可靠度做出重新评价。第三，一个回答传达出来的证据可能会影响到与判断这个回答的概率相关的优先的东西。

也许仍然需要几句一般性的说明。首先，即使不考虑这里

提出的思路，我发现特弗斯基和卡纳曼关于合取效应的讨论也是不令人满意的。他们声称一些人类判断是荒谬的。这样一种说法只是这个题目的开始，而不是最终结论。因为如果它是真的，它就会提出甚至更有趣的问题：如何成为这样的？人，包括受过训练的专家，如何能够犯如此低级的大错呢？造成它们的心理机制是什么？尽管相关文献很多，我至今还没有发现一种理论上令人满意的解释。相反，在我看来，如果把某种与顺着以上勾画的思路的说明相似的东西解释给人们听，人们很可能会承认它是相当常识性的。因此，我这里论证的东西的要旨是，如果这就是合取效应是如何发生的，那么关于它就没有什么荒谬的东西。

合取效应还有一个更有意思的一般特征值得注意。在关于合取谬误的心理实验中，要让主体关于特定的概率做出自发"直觉"判断。与此相对照，我描述了一种不很复杂的不太严格的推理方式，它导致与"合取效应"相同的判断。我是不是在谈与实验主义者所谈相同的东西呢？

是的，我是在谈这样的东西，只要你认识到伪装成一种自发"直觉"判断的东西常常不过是一个不太严格的冷面人的提示，你就会认识到这一点。福尔摩斯说他认识到华生医生最近在阿富汗逗留乃是一种直觉，再加上一种对引导他得出这个结论的松散推理的明确描述。这里没有什么矛盾。同样，在我以改变优先概率而对明显自发的合取效应的分析中，也没有什么矛盾。我在一篇即将发表的论文中讨论了所谓"直觉"是如何经常掩盖了无意识的推理过程的。试图分析一下认知"谬误"中实际上含有什么东西，而不是把它们归结为内在的人类偏见，可能是一种更为明智的态度。

参考文献

Aristotle, 1991, *On Rhetoric*, Newly translated by George A. Kennedy, Oxford U. P., New York. Bell, D. E., Raiffa, H., and A. Tversky, editors, 1988, *Decision Making: Descriptive, Normative and Prescriptive Interactions*, Cambridge U. P., Cambridge.

Carnap, Rudolf, 1952, The *Continuum of Inductive Methods*, The University of Chicago Press, Chicago.

Gigerenzer, Gerd, 1991, "How to make cognitive illusions disappear: Beyond 'heuristic biases'", in Stroebe and Hewstone, pp. 83 – 115.

Hintikka, Jaakko, 1992, "The concept of induction in the light of the interrogative approach to inquiry," in John Earman, editor, *Inference, Explanation and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, University of California Press, pp. 23 43.

Hintikka, Jaakko, 1993, "Socratic questioning, logic and rhetoric," *Revue Internationale de Philosophie* vol. 47., pp. 5 – 30.

Hintikka, Jaakko, 1995, "On proper (Popper?) and improper uses of information in epistemology," *Theoria* vol. 59 (for 1993, appeared 1995), pp. 158 – 165.

Hintikka, Jaakko, forthcoming, "The theory - ladenness of intuitions."

Hintikka, Jaakko, I. Halonen and A. Mutanen, forthcoming, "Interrogative logic as a general theory of reasoning," in Ralph Johnson and John Woods, editors, *Handbook of Applied Logic*, Kluwer Academic, Dordrecht.

Kahneman, D., P. Slovic and A. Tversky, editors, 1982, *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge U. P., Cambridge.

Moser, P. K., editor, 1990, *Rationality in Action: Contemporary Approaches*, Cambridge U. P., Cambridge.

Newton, Isaac, *Opticks*, Dover, New York.

Piatelli – Palmerini, Massimo, 1994, *Inevitable Illusions*, John Wiley & Sons, New York Savage, L. J., et al., 1962, *The Foundations of Statistical Inference*, John Wiley and Sons, New York.

Stroebe, W., and M. Hewstone, editors, 1991, *European Review of Social Psychology*, vol. 2, John Wiley and Sons, New York.

Tversky, A., and D. Kahneman, 1983, "Extensional versus intuitive reasoning: The conjunction fallacy in probability judgement," *Psychological Review* vol. 90, pp. 293 – 315.

理性、传统与现代政治

——读奥克夏特《政治中的理性主义及其他》

任剑涛

通常把现代政治思想体系,划分为三:激进主义,保守主义,自由主义。其实,这种划分应当归之于一种理想类型的分别。因为,三种政治思想体系(或意识形态)之间,从来都存在着复杂的互动关系。一方面,激进主义拒斥自由主义的言说,从卢梭到马克思的激进民主主义和社会主义民主言述,就以对自由主义及其制度要求的批判为思想运思的条件。而自由主义也一向以拒斥激进主义的论说为重要的理论任务,且自由主义愈向现代延伸,这一拒斥的坚定性与明确性愈益显明。保守主义对二者均不满,既批评激进主义革命主张对传统的毁灭性破坏,又批评自由主义太过张扬个人而遗忘了传统的重要性。自然,激进主义对保守主义的批判也是激烈的,落后、反动甚至在革命辞典中与保守同义。而一些自由主义者、尤其是那些取反保守主义的重因循的、进步主义立场的自由主义,公开宣称不愿做一个保守主义者,并将保守主义者置于与自由主义提倡的自由之对立面——权威的辩护者位置上,进行抨击。但是,另一方面,三者之间在思想资源上,又可谓是互通有无的。自由主义从激进民主主义,甚至马克思主义那里,移借正义言述、民主诉求,甚至像社会契约论这样的基础性论说。激进主义愈近当代,则愈按自由、

民主的运思逻辑调整大思路，而保守主义的亲近自由主义，以致融汇而成自由的保守主义论说。自由主义亦从自生自发秩序一类言述中，汲取保守主义的思想精粹。这种简单的胪列已足表明，任何严格相斥地看待三种政治哲学与社会理论或意识形态体系间的关系，都是不足取法的。

基于这种方法意识，本文以解读当代重要的保守主义思想家——奥克夏特所著的《政治中的理性主义及其他》一书为中心，来看一个一向被视为自由主义的批评家的人物，[1]它的思想旨趣上所体现的宗旨，及围绕这一宗旨展示言说时所具有的丰富思想内蕴，以及由此表现的两种政治意识形态——自由主义与保守主义之间的关联性质。并引申到他在拆解现代政治生活时所意指的更值得期待的政治状况，由此导致的可能的政治致思之途。

一、现代政治的哲学底蕴

奥克夏特在当代思想界的影响，是靠《政治中的理性主义及其他》一书奠定的。但是，奥克夏特的专业背景是哲学的。[2]因此，他对"现代"政治，即从文艺复兴肇始、尤其是启蒙时代大盛的"现代"政治的审视，便具有只站在哲学立场，或仅从政治视角的单一维度看问题之外的双重专业背景优势。这是他得以揭示"现代"政治底蕴的知识基础。

"现代"政治这一提法，其实是一个比较含混的提法。因为，在这一名目之下，容纳的政治思想与政治制度、政治期待与政治行动方式，是非常复杂的。对一个"现代"政治的研究者，撷取某

一方面而立说,并不是困难的事情。但是,要画龙点睛地指出蕴藏在纷繁复杂的"现代"政治表象之下的相对共同的"底蕴",就不是一件容易的事情。

首先,我们对"现代"政治的复杂面相作一勾勒。然后,来看奥克夏特是如何剥离政治表层的次要层面,而指出"现代"政治的"哲学"底蕴的。这是两个相关的问题。但是,奥克夏特的立论则直接指向后一方面。因此,我们对前一方面的叙述,是为理解奥克夏特的后一论说提供一个背景。按奥克夏特的分析,他的所有论说关涉的范围只是自文艺复兴以来的近四百年欧洲最令人瞩目的思想形态——理性主义。[3]这一界定,有两个值得提出的理论论说预设。其一,是奥克夏特分析研究的时限范围,其实已将这个时限范围及在这个时限范围以外的政治活动与政治思想,视为两种类型。而这两种类型,正好与人们通常认定的"现代"历程的发生发展史所划而为二的"传统"与"现代"相类。在这个意义上,奥克夏特的论说对象或批评所指,可谓是"现代"政治。其二,当奥克夏特在上述界分的基础上讨论问题的时候,他必然对"现代"政治之不值期望的面相有一个系统的批评。这一批评,在奥克夏特那里,势必要沿循两条道路展开:一是政治活动的,另一则是政治观念的。而当他强调"现代"政治的特质正是在某种观念体系或意识形态的作用下而导致或推动形成的时候,他又表现出论说的另一个理论预设,即他的"现代"政治批评乃是一种关涉理论与行动的全面批评。这意味着,在他的理论视域中,"现代"政治的问题不是局部的,而是全局的。因此,不是轻微的,而是严重的。故尔,那些在现代政治思想史上和现代政治的变迁史上活跃过的政治理念与行动方案,都在批评之列。

于是，我们对"现代"政治复杂面相的勾勒，就不必要是一种事无巨细的编年陈列。而可以按照奥克夏特的批评思路，从政治思想与行动方案两个线索上来进行。从源头上追溯，西方政治思想与行动方案的制订，是在古希腊时期。这一时期最重要的人物是柏拉图。这是因为他带给政治省思的两种可能性：一是从理想层面上对"第一等好的国家"的描述，他由此刻画了一个由"哲学王"统治的"理想国"。二是他从可行性层面上对"第二等好的国家"的勾画，即一个法治国家的基本状态的描绘。这两种可能性，对后来西方的政治思维起了影响其基本路向的重大作用。人们的政治思索，大致便沿循理想与现实相关联的理路考虑政治问题。前者，表现出更强的理论性，后者，则体现出较强的操作性。而柏拉图的学生亚里士多德撰写的第一部系统的政治学著作，即《政治学》的思路，大致由后者展开。后来，古希腊思想经历了失落与扭曲的两个历史时期：前期是因为罗马走向了一种基本由法律来进行统治的格局之中，它遮蔽了古希腊那种古典理性引导的政治行动大思路的历史光辉，以致使古希腊的政治设计思路湮灭于民事法律的诉讼过程之中。后期则是由于天主教思想家在诠释宗教理念时运用亚里士多德的逻辑与运思，使其服务于政教合一的中世纪政治运作模式之需。直至文艺复兴时期，古希腊思想才在由拉丁文翻译成西文的过程中，得到一种"合乎原貌"的对待。古典理性的辉煌在"现代"的光照之下得以焕发。

这一焕发，反映为西方思想的进展过程，就是一个从神性到人性、再到理性的复杂衍变进程。中世纪的政教合一，使得神性扩展为一种全能性的支配力量。在教父哲学那里，"正因为其荒谬，所以我才相信"[4]成为基本的信条。这造成一种普遍的愚昧

无知。人文主义则张扬人性。他们主张“从经验开始并且依据经验去寻找原因”。从而发现为逻辑必然性制约着的自然界的规律。[5]而这种以观察和实验为基调的科学思维，历经二、三个世纪的科学发展的积累，终于形成一种新的哲学观念——理性主义。在这种一般的泛指意义上的理性主义思潮，事实上包含着理论构成上差异较大的两大哲学流派，一派是以英国哲学家为主的所谓“经验论”，另一派则以欧陆哲学家为主的所谓“理性论”。前者由弗兰西斯·培根肇始，由霍布斯承继，而至洛克加以了系统化的论证。休谟则将这一理论推到了极端。后者由笛卡尔首创，而斯宾诺莎和莱布尼茨是后起的重要代表。前者主张认识源自经验，感觉经验比理性知识更可靠，认识对象是客观物质世界及其中的实在事物（贝克莱例外），认识主体是人，真理的标准是客观的。后者主张，认识源自天赋观念，理性知识比感觉经验更可靠，认识对象是精神性的东西（其中具有唯物论倾向的除外），认识主体是不依赖于身体的精神实体的心灵，真理的标准是主观的。[6]这中间除因为唯物主义或唯心主义的哲学立场差异之外，大致的立场不外如此。而重大的差别则在第一、二两个方面。但是，作为两大哲学流派，其区分是相对的。洛克对感性经验可靠性所持的是保留性态度，笛卡尔则认为观念“有一些是从外面来的”。或许，在二者的差别性下面，潜蛰着某种共同性。

与上述哲学思想演变过程相伴随的，则是更重视社会解释和行动方案构造的“现代”观念体系的发展。原来包含于政教合一的宗教叙事中的社会论说，由马基雅维里分解为二。一为道德的论说，一为政治的论说。他为政治的独特性申言。这为后来的思想家们将社会作为认识对象时，所取的分析进路奠定了

基调。英国的霍布斯认定“哲学排斥神学”[7]，从而为他从“人和自然”的观点解释社会问题铺了路，他以经验论的进路来观察国家和社会，建立了人性自私的社会认知基点，引申出国家产生前的“自然状态”向国家状态转变的论说。并认为正是理性的提示，使人走出苦难，以契约的形式相互转让权利，以放弃绝对权利，谋求和平。而谋求的结果就是形成“联合在一个人格里的人群”的公共权力——国家。后起的洛克仍然维持自然状态和社会契约学说，但是将霍布斯的“人对人是狼”的自然状态转释为人人平等自由的状态。但由于有人因利己而违反“正义”原则，故人们相互订约以成立国家，捍卫自己的权利。这是英国经验论哲学一脉延伸到社会政治领域时的主张。这种延伸，霍布斯具有一贯性，而洛克则改弦更张[8]。但二人共同的基调则是承认理性在国家兴起中的作用的。在这方面，可能更能看出英国思想与欧陆思想在其旨趣上的某种相近性。

经过 18 世纪启蒙哲学的冲击，理性的权威终于代替神性的权威。至此，哲学的运思与社会政治的论说，便当然地以理性筹划为基调或底色。而于 19 世纪中、后期兴起的两种极重要的社会观念体系或意识形态——自由主义的功利主义论说和马克思主义，都共同体现了理性的绝对权威状况下的叙事风格。前者以边沁和密尔为代表。后者以马克思恩格斯为代表。前者从人的欲望出发，阐发了一个“最大多数人的最大幸福”的普遍原则。后者从理性重构社会出发，以使用工具为解释轴心，以辩证法为方法指南，铺排出了合规律出现的社会状态。二者分别从两个不同的方向上，对“现代”政治的运作，产生了极其广泛而深远的影响。

从“现代”的思想运思与行动方案设计的演变简述上可以看

出，奥克夏特之刻意将近四百年的欧洲思想史与他反思的政治中的意识形态问题关联起来，是不无道理的。这四百年的思想进程，容有主张迥异的各种观念体系。但是，主调是相近的。那就是它们都是一种"理性主义"的主张，都是以"理性"(rationality)为轴心运思的。所以，一方面他强调，"任何一个想解释'理性'魅力的人，都必须深探欧洲人精神气质的秘史，尤其是其近四百年年史"。[9]另一方面，他对现代政治缺憾的批评，又毫不动摇地聚焦于"现代理性主义"(modern Rationalism)，而又尤其集中在反思它对欧洲政治的影响上面。[10]应当说，奥克夏特从哲学底蕴上反思现代政治，抓住了现代政治的根本问题，这比之于某些政治现象的批评，要来得深刻得多。

一、理性主义：结构、功能与缺憾

当然，奥克夏特所反思的"理性主义"，不同于我们汉语学界公认的意义上的"理性主义"。后者所指，大致上是笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨为代表的欧洲大陆哲学。但是，奥克夏特所指的"理性主义"，还包含了英国的经验论哲学。因此可以说，他的"理性主义"所指是一种"广义的"理性主义，而不是专指近代欧陆哲学那种"狭义的""理性主义"。同时，奥克夏特所指的"理性主义"，又不惟是单纯哲学层面上的理论结构，更主要反思的是政治中的"理性主义"。因而，这种"理性主义"是跨哲学与政治双领域的一种思想形态。奥克夏特对"理性主义"蕴含的厘定，使他的批判沿循着两个双重线索：一是哲学上的，二是政治上的。但二者在政治哲学层面上讲，其实是内在一致的。就前者

而言，他将英国经验论与欧陆唯理论，作为哲学形态的"理性主义"之两面，进行分析、批判。就后者来讲，他将自由主义所主张的政治"理性主义"与马克思所主张的社会主义的政治"理性主义"，看作是政治中理性主义的两种典型表现，加以评论、再思。

首先，我们来看奥克夏特对哲学理性主义的分析、批判。这一分析、批判，可以从三个层面加以了解。其一，是他对理性主义一般特征的描述。其二，是他对哲学理性主义两个层面构成的梳理。其三，是他对理性主义在哲学和实践上的误失进行的评析。从第一个方面分析。奥克夏特认为理性主义者具有不难识别的一般特征或倾向：即理性主义者在底线上认定所有场合的精神独立，除开理性的权威外，对任何其他权威不予承认。他是权威，偏见、传统、习惯和习性的敌人。他的精神态度既是怀疑的，又是乐观的。怀疑，是因为一切都要经受理性的质疑；乐观，是因为他们从不疑虑理性在决定事物的价值，一个意见的真理性以及一个行动的适当性时的能力。并且，将理性视为全人类的共同信念，共同能力。置于其门楣的是巴门尼德的训诫：借理性争辩而判断。他不否定经验，但是主张将经验归纳为一系列原理原则，并将之程式化。对他而言，过去的重要性是由于它是一种障碍。他的精神类型是知识型的。他强调良好的训练而非心灵的教化。因此，他的精神没有环境、季节变化、温度升降。而且，其思想进程是免受任何外部影响的。他同所在社会的传统知识绝缘，拒绝任何超逾分析的技术知识训练之外的教化价值。他努力以新的一天看待到来的每一天。[11]这种在今天已经通过其传播和影响的扩展，成为影响最广的理性主义哲学，其实并非当然意义的。在奥克夏特追溯其历史源流时，便揭示出它产生时期两条线索发展的过程。作为一种思想特征和倾向，理

性上义的明确形式，出现于17世纪早期。它与那一时期自然知识与文明世界的知识连接相关。这一时期脱开了亚里士多德主义的科学预设，而特别强调观察，研究方法，解释技巧。而关键的人物，正是前述的培根与笛卡尔。就前者而言，培根的《新工具》强调我们可以获得我们所生活的这个世界的确定的知识。而这就依赖于一个确定计划、一种新的理解方式、一种探究的技巧或方法以及仪器设备，以此弥补人的天赋理智的不足，从而获得系统化的研究技术。这在方法论上的特征，奥克夏特归结为三。一是一套规则系统，是可学习的一套公式；二是这套公式的运用是纯粹技术化的；三是这套规则是普遍适用的。这成为一种开启所有门径的钥匙，科学之科学。在这里，知识与意见完全区隔。一言以蔽之，就是方法或技术的至上，成为了奠定理性主义基调的培根哲学的宗旨。就笛卡尔而言，奥克夏特指出，他也如同培根一样，有一种方法饥渴症。他的《方法谈》与《几何学》与《新工具》旨趣相近，都指向确定性。只有在腾空的精神里确定性知识才能出现，只有在思想净尽时才有研究方法。[12]因此，其一，建立一个清晰断定可靠性的知识原则；其二，将运用上程式化和普适化的方法系统化；其三，知识没有等级，不确定的只是无知。这比培根更清晰明白，怀疑论也更彻底，后果也更严重。而且由于笛卡尔的怀疑论将方法技术至上打人梦想的思绪缺乏后继者。倒是此后培根和笛卡尔主张的技术至上论侵人各个领域，成为近代以来居于绝对主导地位的观念，终于变成为当代的理性主义。这中间容有变异，但趋势则是直贯的。而之所以能直贯而下，在当今蔚为大观，则与欧洲人17世纪以降的神性信仰的衰退，和自以为发现了比继承传统遗产更重要的东西的信念相关。在分析了培根和笛卡尔这两种理路、但精神合一

的理性主义思想后，奥克夏特借用思想史资源，更指出了理性主义的批判者对其失误进行指责的确当性。他以帕斯卡尔批评笛卡尔为例，认同追求确定知识的观念，恰恰基于一种不当的确定性标准。从“我在”不能导出所有卓识均为技术性知识，且可能知识在总体上会优于确定知识。同时，人类心智从来没有单纯依赖可公式化的知识。因此，理性主义在哲学上和实践上都难以立足：前者在于它仅仅将确定性归之于技术和技术至上的教条；后者在它除了利益没有其他东西来自于人的自觉行为的信念。[13]以对哲学理性主义的清理为基础，奥克夏特在将视野转向政治中理性主义的批判时，就具备了先观察氛围后近析问题的坚实条件。

因此，其次，奥克夏特以政治中理性主义最典型而全面地表现了近代理性主义的特质与影响力度为据，[14]从哲学反思进入政治哲学检讨。这样反思、批判理性主义的进路，是由两个因素决定的：一是理性主义在政治领域中的决定性影响。二是现代政治信条中的“迷思”最典型表现了理性主义的思维特质。后者是奥克夏特分析的重点。一方面，他指出了政治中理性主义的基本信条，就是相信开放的心灵可以祛除偏见、遗俗和习惯；同时，未受污染的人类理性可以给政治活动以绝对正确的引导；并且，相信理性的技术和操作的观念。一种主张的真及一种制度的理性基础就是一切。[15]理性成为社会、政治、法律和制度遗产的裁判。公共行政管理也是理性的。另一方面，他进而指出了建立于这些信条基础上的政治中理性主义，所主张的社会治理方式具有的工程师性质。而这恰恰是政治中理性主义最迷恋的一点。这种政治，可谓是一种需求感的政治。连续的需求带给政治的好像是连续的危机，但一运用理性，便是可以克服危机。

与此相关的政治中理性主义的另两个一般特征是:它们是完美政治和一统政治。以前者言,不完美的消逝可以说是理性主义的第一信条。它不主张"一定环境中最好",而只留给"最好"以位置。因为理性的功能很明显的就是战胜环境。就后者论,理性主义者忽略差异。它虽不确信治疗一切政治弊病的药方,但确信治疗某一特殊政治弊端的药方是普适的。在此没有非理性偏好的位置。这与哲学理性主义的基本信条是内在吻合的。这是一种书卷政治,它容有处理政治事务的一切技术规程。这使政治成为如同现代科学一样的技术程式,社会生活就此丧失其节律和连续性,而被支离为一系列问题与危机。不能技术化的民俗便与无知一样,由此,现在与过去的联结也就丧失掉了。政治也就成为技术控制和计划编制。政治也就远离我们,成为一种不熟悉的东西,一种只能诉诸书籍而学到的技术程式。

追寻这一政治思维的历史线索,首创者是马基雅维里。他将政治视为一种缺乏政治教育的政治训练,一种脱开传统的统治之术。他的继承者走的更远:他们完全相信技术的统治权,相信政府除了公共行政管理之外便无事可做。而这一切,又可以从书本上获知。这一思维倾向,在奥克夏特看来,正由自由主义思想家和马克思主义者貂续下来。从前者看,洛克的《政府论》第二篇,正是一个典型。而边沁和葛德文也取同一立场。首先,在他们的主张中,政治传统遭到忽视,抽象原理得以凸显,后者完全掩盖住了前者的作用。从而,导致他们将思维的兴奋点转向所谓社会政治制度的设计上面。这方面密尔正是代表。他以为他构想的"代议制政府"所以是任何社会达于文明水准的政治形式。此中,具体的政治行为被悬置起来,一般原理成为政治活动的可靠指引。当这种思维定势成为后继者的当然思考起点

后，他们更将合乎这些行为规范的称为"理性的"，相非相反的便贬为非理性的。这在凯恩斯对经济行为的基本信念理解中，在哈耶克对计划的批判中，都可以看到。不管这种理性后来有什么样的修正和改善，大致思路，不外如此。[16]这些批评，或正可以视为论者将奥克夏特归为"自由主义批评家"行列的原因。从后者言，马克思主义者及其思想先驱，在制定自己的社会改造方案时，也鲜明地表现出政治理性主义的特质。奥克夏特认为，作为严格意义上的政治理性主义，任何其他人的著作都无法与马克思恩格斯相比。没有马恩及前述思想家，奥克夏特确信，欧洲是不会有如此深沉的理性主义政治思维的。奥克夏特认为，卢梭对"公意"(general will)的阐释，就是试图提供一个"公理"性的政治意识形态。而马克思以使用工具解释社会状况，用辩证法来通解社会现象时，他已经预设了一个"社会历史的科学"。前者，他使用生产条件、阶级、资本、劳动等抽象术语来解释社会的变迁，而作为"使用工具的组织"的社会，便可以从使用工具的技术的变化来解释社会变化。后者，则成为社会变化的动力，社会合逻辑、规律似的向某一既定目标推进。这是对历史唯物主义之作为20世纪上半叶政治悲剧的思想基础的揭示。

这类政治理性主义的言述，深深地影响了17世纪以后的社会历史运动。就自由主义取向的理论所发生的社会影响而言，法国革命和美国革命正可代表。就马克思主义的社会理论发生的巨大作用来讲，20世纪的极权政体或可佐证。法国革命便正是以抽象的意识形态教条为动力的，权利与义务、终极正义、自由、平等、安全、财产等成为政治行动的根据[17]。美国革命更简直直接依托于抽象原理[18]。至于俄国，任何一个学校的小男生都能对马克思的教条倒背如流[19]。

可以从奥克夏特的双线分析中看出，理性主义哲学与理性主义政治观的旨趣完全是同一的，那就是追求一种可以完全技术化的教条。只是前者更强调认知上的功能，后者则着重社会工程上的作用。但是，二者的缺陷则是明显的。前者在知识的构成上是半缺的，即缺少了书本知识或技术化知识之外的实践知识那一半。后者在这种知识性质误解的基础上，将社会引向一种排他的理性主义教育形式，从而对社会构成危险。因之而形成一种半知半识基础上的半对半错怪状。[20]

三、传统与政治活动

当奥克夏特指出哲学理性主义与政治理性主义的构成与功能上的基本缺憾之后，他所需要继续提供解释的问题，便必然有相互关联在一起的两点。一点是具体一些分析，理性主义在知识构成上的缺陷。而这种缺陷在被指认出来之后，又如何可以得到校正。前者，引出奥克夏特的知识构成论。后者，导出奥克夏特表现出他的保守主义理论家色彩的传统与政治活动的关系论。

从前一个方面来看，奥克夏特之批评哲学理性主义的失当，就在于按他的知识分类，知识并不能像理性主义者那样简单地归之于技术化的知识。而且，在知识的运用上，常常不是那些可以技术化的知识能够派上用场的。他认为，在科学、艺术和实践活动中所运用的知识，是存在着类型上的差别的。换言之，不是技术化知识涵盖了一切知识。事实上有两类知识。一类是技术知识，另一类则是实践知识。就前者而言，每一项艺术、科学和实践活动，都包含着这类知识。这类知识，是可以将其规则用公

式表示出来的，也是可以学习、记忆并投入实践的。但是，这类知识的主要特征是它受制于刻板的公式。尽管奥克夏特也认为，一些特殊的技巧与洞识是需要公式的或程式化的。譬如高速公路章程规定的驾车技术，烹饪书中记载的烹调技巧，以及自然科学中发现的技巧，历史中与自然科学中研究、观察、证明的规程。就后者而论，作为实践知识与技术知识相比较而言的最大差异，就是它是应用的知识，它不是沉思的，也不能将其厘定为程式化的规则。这种知识不是隐秘难解的。它不同于程式化的技术知识，但是为人们所分享并可以成为公共知识或共同知识。就此而言，这种知识从一个易让人误解的角度说，就是传统知识。每一种活动也都包含这种知识。而且，任何熟练的技巧、具体活动的展开，缺其难成。[21]但是，尽管两类知识是共存的，差别亦是重大的，两类知识的表述方式与学习或获得方式是不同的。就表述方式讲，技术知识的规程、原理、方向、准则或命题，可以公式化，可以写进书里。如一个艺术家可以将艺术技巧写进书里，但那并不是他的艺术的全部。这犹如宗教人士或烹饪师傅写不出他的全部东西一样。相反，实践知识不受这种公式的影响。它通常表现为习惯或做事的传统方式，显得不准确和不确定，像是一种意见与或然性而不像是真理。以学习或获得方式讲，技术知识可以从书本上学到，也可以从一门课程里获得。它可以列出要点，不断重复、机械应用。但是，实践知识则既难以教、又不易于学，只能借助于传授和养成二途而形成。它只存在于实践中，只能通过师傅带徒弟的方式获得。而且，不是因为师傅教徒弟，而是因为不断接触和实践揣摩获得的。这对学习艺术和自然科学的学生而言最易理解，因为他们在老师传授知识之外，总还感觉到另有一种“只可意会不能言传”的知识在。[22]

以这种知识构成论的观点为据，奥克夏特批评理性主义者不把实践知识当作“知识”。在理性主义者眼里，不能技术化的知识就不是知识。因此，实践知识不是有害的，起码也是无用的。实际上与无知无异。就此来讲，理性主义者主张的“理性至上”也就是“技术至上”。而技术与确定性又不可分割地联结在一起。确定性成为理性主义者的无上法宝。这种主张之对知识的曲解，不言而喻。[23]而以这种知识立场为基础的政治理性主义，也就因其以政治意识形态(ideology)或某种教条(doctrine)这类程式化的东西为政治活动的依托，因而，其知识可靠性不仅不强，进而还陷入一种以一种意识形态来抗拒另一种意识形态的悖谬格局之中。[24]于是，政治不是具体的活动，成了意识形态之争的“书本政治”。似乎通过“公共行政管理”的训练，就可以防止损害的泛滥和独裁的出现。于是，理性主义的政治不惟与传统疏离，而且具有反传统的取向。因为经由理性训练出来的人，乃是一种自觉追求道德理想，借助抽象原理而确立道德教育恰当形式的人。进而，形成为一种崇尚自决德性的氛围，而与老一代人获得的成就自然地区隔开来。传统的功用自然没有发生作用的余地。

因此，当奥克夏特从他的知识构成论转到传统与政治关系论的时候，他不单是对理性主义者所理解的政治加以了匡正，而且对政治活动据以展开的条件及政治活动状况，进行了重新分析。他认为，政治不是意识形态相争的活动，而是“因某种机遇和通过选择而共同生活的人们，关注他们共同的生活安排的活动”。[25]如此，“家庭，俱乐部和学社均有他们的‘政治’。以这种方式活动的共同体中最令人瞩目的传承的合作团体，根据其古代系谱，考虑其过去、现在、未来，即我们所谓‘国家’”。[26]这一

定义显然与现代政治思想史上的主流定义相去甚远。而正是根据自己对所谓“政治”的理解、奥克夏特对两种流行的政治定义,进行了批评。一种流行定义是将政治活动视为一种经验活动。这是一种犹如一个早上醒来后自问会做什么、而别人又会做什么,然后便去做它的、“没有政策的政治”定义。奥克夏特认为,这种理解是对政治的误解,因为经验主义并不是一种实际的活动方式,而是具体活动方式的伴生物。因此,它在实践上和理论上都存在严重问题。另一种流行的“政治”理解,即把它视为一种意识形态的活动。这种理解以人的意欲为动力,它由此推衍出一系列抽象的观念,诸如自由、平等、最高生产力、种族纯正或幸福。而社会安排或符合、或反映这些观念。而认知这类政治定义,还可以从其相关的复杂观念上着手,譬如“1789 年原则”、“自由主义”、“民主主义”、“马克思主义”或北大西洋公约等等。但实际上,奥克夏特确信,政治活动是先行的,政治意识形态是后置的。而将政治定义为意识形态活动的观点恰恰因果颠倒。这与科学研究中以某种假设为据,而后以经验研究验证之是大不相同的。[27]故尔,这种理解是混乱的。

拒斥了这两种政治定义,奥克夏特导引出自己的见解,政治活动“既不起自当下欲望,也不源于一般原理,而肇始于活生生存在的行为传统自身。”[28]这就将传统与政治勾连在一起了。并且,政治其实就是体认传统了,“因此,在政治中,每一件事情都是一件连续性的事情,它所追求的,不是一个梦想,或者一个一般原理,而是一个暗示。”[29]这就将奥克夏特理解的政治中具有的三个要素凸显了出来:一是政治与意识形态的脱钩;二是传统的中心性作用;三是传统之影响政治的独特方式。这中间,“何谓传统”的问题就成为一个关键问题。因为,传统可以被界

定为观念的连续，也可以被理解为具体行为方式的传承。理解为前者，则奥克夏特等于就认同了他所拒斥的两种政治定义。故他只能从后一方面拓展其主张的解释幅度。他指出，传统具有一种川流不息的活动的连续性质。行为传统的特点是难以理解的、微妙的，“它既不是凝固不变的，又非已然终结的；它没有一个可资依靠的不变中心以助理解；它没有明确的最高目的，可以觉察的不变方向；也没有可以模仿的典范，可以认清的观念，可以遵循的规则。”[30]但是，这种传统却是我们可以在实际生活与活动中明确地体察得到的，尽管它的存在状态是特殊的：它或许比其他东西变化缓慢，但不能免于变化，故“一切都是暂时的”。同时，尽管它是微妙难解的，但不是不能辨识的。它的变化不是各部分同时进行的，但都会存在改变的可能性。最重要的是，这种变化具有一个规则，这个规则就是变中有不变的“连续性”。这种连续性可以从过去、现在、未来中体认，新老中间感到。所以，尽管它是运动的，但不是整体变动，因而具有稳定性；尽管它是稳定的，但整体上从来又不是静止的。[31]就传统的这些性质而言，与传统关联在一起的政治就不能是自觉的意识形态抉择，或受意欲驱动的行为。奥克夏特以形象的语言明确传递给我们一个信息，政治不是直达目标的自觉行动，而是一种探索过程。这就是他的一段精彩议论，“在政治活动中，人们就像是航行于浩瀚无垠，深邃无底的大海。这里既无港湾可以避难，也无泊锚之地；既无起始之点，亦无预定目的。一切只求平稳地漂浮着。这海不但是朋友，亦复是敌人。此时航海的技艺便在于利用传统的行为方式之源，以便渡过每一个艰难险阻的时刻。”[32]

那么，政治活动又如何可以实际地获得传统的深厚资源的

支持呢？奥克夏特强调，政治活动应当致力于在传统中寻求启示。这有两个相互关联的方面。一方面，应当确认政治研究的适当方式。这是他为自己立场辩护的方法清理。另一方面，他指出了寻求传统暗示的基本方式。这是他对自己的"政治即寻求传统暗示的活动"立论的进一步确证。在前一方面，他将政治研究方式划分为三。一是要注意具体行动，二是要关心相关传统，三是要限定政治哲学研究。第一点要改变政治研究着重制度与程序设计的思维进路，第二点则要求进行行为传统的生态学分析而非技巧解析或意识形态探究，第三点务必指出政治哲学的研究是无助于提高政治行为的致效性，亦无助于辨别政治方案的好与坏，更没有办法引导或指示我们寻求传统暗示的活动。因此，在后一方面，他作了五点概观：政治活动是环境产物，在政治行为面前政治争端意义有限，政治活动的理解不提供辨别方案好坏与做和不做一件事情的标准或规范，政治中无所谓"整体情景"，统一性并不是政治思索的必须。政治需拒斥一般原理，因此不必提供一套总体政治方案。总括起来讲，就是政治教育要告诉人们，仅从书本上是不可能知道什么是政治及如何从事政治活动的。[33]

这样，奥克夏特的保守主义思想趣味也就鲜明地表现了出来。既然政治乃是寻求某些行为传统的暗示，并由此对现行的生活安排作出适当的调整与合宜的改变，那么，看护传统也就成为政治省思的当然课题，保守主义的正当性也就不言而喻了。

四、两极之间

奥克夏特以批判近现代理性主义哲学奠基，对近现代政治

中的理性主义进行了全面而系统的检讨。从其思想旨趣来看，他着意的重点，显然在后一方面。由于他在批判对象的选择上，不同于他同时代的政治哲学家那样，将思想焦点、批判火力集中于对马克思主义和社会主义的力斥上面，而是在“理性主义”的名义下，既批判马克思主义，又更注重批判西方当时主流的政治思想家着力捍卫的自由主义。因而，在现当代流行的政治思想家的归类划派方面，他被划入自由主义批评家，及由此申发守护传统的保守主义思想家队伍之中。

奥克夏特思想最活跃的时期，是所谓“冷战”时期。六十年代初他出版《政治中理性主义及其他》一书时，“冷战”正是最剧烈的时期。这时的西方思想家，除了赞同马克思主义与社会主义道路的左派学者之外，大都忙于与马克思主义作思想之战。自由主义思想阵营内部的自我检讨不是没有，但重点还是放在前一方面。[34]而同情马克思主义的西方学者，一方面致力于寻求马克思主义的“原教旨”，一方面对自由主义又流于简单的攻击。因而，从“现代”思想史的源流上去清理各种现代主张，尤其是当时人们普遍视为势不两立的自由主义与马克思主义(社会主义)的思想关联与某种一致，几乎不被人们视为是必要的、需予以正视的课题。正是在这个时候和这种课题上，保守主义思想家奥克夏特表现出了保守主义者据守传统、通鉴“古”今的特有优势，看出对立的两极之间之共同以理性主义立言的相似性。从这个意义上讲，未尝不可以将奥克夏特视为社会主义(极权主义)与自由主义的双线共在的批评家。但是，校诸奥克夏特此书出版之后的三十年历史，他的批判效用又如何呢？诚如奥克夏特这部书的前言作者 Timothy Fuller 所说，苏联、东欧和中国的变迁，似乎印证了他对理性主义政治破产的预言。他针对社会

主义的那一半批评似已成立。同时,在八九十年代兴起的社群主义思潮对自由主义诸种预设的批评映衬之下,奥氏对自由主义的批评,也显得富有睿智。假如说奥克夏特从来没有对马克思主义、社会主义持一种同情理解立场的话,那么,他对自由主义的严厉批评,是否也意味着他与自由主义理念的一刀两断呢?

仅从两个方面求证这一点,似乎可以获得确证。一是他的不同情式的批评。他对自由主义的一些基本理念,不论是人的权利、自由、平等,还是民主、法制,都从理性主义的误失视角,加以抨击。二是他的思想资源,基本不与自由主义相关涉。他最重视的政治哲学家,是人们通常认为的君主专制的辩护者霍布斯。而以其批判理性主义的思维兴奋点而言,他极重视法国思想家帕斯卡尔。但是,当奥克夏特将批判理性主义的目光转向社会如何健全运作的问题时,这一断定的可靠性便令人生疑了。这是两个问题。当其面对前一个问题,即现代政治哲学底蕴的揭橥时,他的意图是放在自由主义与马克思主义所据以立言申论的理据上的。其实,他对二者的攻击并不影响他认同二者中他认为值得认同的某些基本价值。而如果说他基本不同意马克思主义的全盘重整社会理念,那么他未必完全拒斥自由主义主张的价值理念。论证方式与论证内容毕竟不是一回事情。攻击自由主义的理性主义观念,等于是攻击自由主义者论证达于自由的方式,而不是诋毁自由主义的政经主张。因此,当他面对后一个问题时,即社会如何可以健全运作时,他的保守主义的自由主义底色便表现了出来。

这从《政治中理性主义及其他》一书的《论保守》一文中可以获得证实。就奥克夏特守护传统的理论祈求而言,他伸张保守主义的一般原则。因而具有保守主义者的一般特征:"喜欢熟悉·

的而非未知的，尝试过的而非未曾尝试的，事实而非神秘，现实而非可能，有限而非无限，切近而非遥远，满足而非过剩，合宜而非完美，当下喜悦而非乌有之乐。"[35]而且，在基本理念上则对变化持审慎的态度，对创新持慎重的看法。他视变化为细微的和缓慢的，而非巨大的和瞬间的，而且高度看重每一个连续性的出现。前者表现变化的必然性为保守主义者所承认，后者表现认同的可能性为保守主义者所珍视。至于创新，则被视为改进。保守主义者本身不是热心的创新者。因为他不担心创新的匮缺。而当创新出现之后，他会再三思量才予接受。创新必须接受质疑。得失总是相伴而生的。因此，小的有限的创新总比大的无限的创新，针对特定缺憾的创新总比凭空的创新，缓慢而再思的创新总比急骤的创新，合乎时宜的创新总比随意的创新，更为保守主义者所中意。温和、积极的享有与冷峻、批评的变化与创新，是保守主义的基本倾向。理性主义的进步主义立场，让人看不到保守主义的确当性和必要性。奥克夏特从人类的生活经验来证明保守主义主张的确当性，他让保守主义深深植根于人类的生活感受经验之中。保守主义之能成立并具有优越性，这是因为"无论何时稳定总比改进更有益，确定总比推测有价值，熟悉总比完美更值得期望，可接受的错误总比矛盾的真理更优胜，病患总比医疗更能忍受，期待的满足总比期待本身的'正当'更重要，有一些规则总好过完全没有规则的犯险"。[36]这是保守主义据有深厚的人类心理根据的表现。同时，就是拿社会史来讲，人类使用工具以谋求生存资料的满足，但是，使用工具的活动也总是在已使用工具的基础上投入使用的，并且，工具的改良或创新也总是切合特定需要进行的，绝对没有一种超前于一种特定需要的改良工具的出现可能。

上述的保守主义正当性的确证，显然还只是在人类心理与文化积淀的层面上进行的。在这方面，保守主义的正当性正是为人们较少质疑和批评的。问题常常出在政治上的保守主义主张。奥克夏特明确为政治保守主义辩护。假设奥克夏特的政治保守主义主张保守的是专制极权的政治观念、制度惯例、生活秩序，那么，奥克夏特就是自由主义的敌人。假若他要保守的恰恰是人民习以为常的生活习性，而免于政治狂人的随意干预，那么，他就是自由主义基本主张的同道。衡诸思想史与政治史，保守主义之从文化领域下落到政治领域中时，常常只能在两个象限里抉择：一个象限是专制政治，另一个象限是自由民主政治。偏于前者，保守主义就滑入到专制政治的泥潭；倾向后者，保守主义便走向自由民主的境地。保守主义之在政治抉择上呈显这种状态，是因为保守主义首先是一种价值立场和心理偏好，而不是一种制度安排和政治意识形态。它在政治论说上，对自由主义或极权主义具有依附性。可以说，倾向极权的保守，会损害保守主义的文化主张的正当性与认同感。倾向自由民主的保守，则会深化和升华保守主义的真精神。如果只是简单地将奥克夏特视为“自由主义的批评家”，似乎暗示他的政治倾向与自由主义相疏离。但事实上，奥克夏特从拨正人们对政治中保守主义乃在辩护统治者权力的误解出发，认为政治中保守主义与保守主义的总的立场是一致的，它重视传统和习性。因而捍卫民众日常生活的既定性，从而将政府的权力限制起来，使其成为“特定的、有限的活动”。[37]政府是游戏规则的制定者和争端的仲裁者，但它本身不能成为游戏者的一员。这不需要从某种信念出发来加以确证。而且，这并不意味着一定要取完全自治的政体形式。政府既可以解决冲突，保卫和平，又可以借助程序，强化

规则。但一切作为,是依循惯例,而非宗教和哲学。政府是“惯例”的看护人,组成惯例的规则就是法律。政府活动对事不对人,对事又只对人们间相互的冲突,而非道德上的对与错,驱人向善或变得更好,它的任务就是保障其公民和平地选择他们寻求的幸福。而且,绝不对合宜的政治惯例妄加创新。从而保证人们能够按他们自己的理由去做他们自己的事情。就此而言,奥克夏特甚至断言政治活动是不适合于求新逐异、自我膨胀的年轻人干的事情。[38]

显然,将奥克夏特视为自由的保守主义者是合宜的。这是因为,自由主义的精髓就是限制权力、保护权利。这是判断拒斥自由主义还是承诺自由主义的最重要的标准。在这个标准面前,批评还是不批评它的理性主义哲学预设,就显得次要一些了。这正是西方研究奥克夏特思想的人,将他视为一个自由主义思想家的原因。[39]可见,保守主义与自由主义在奥克夏特那里并非完全疏离的两极,两极之间具有显见的张力。其实,广而言之,在“冷战”结束后,曾处于另两极对立而存在的自由主义与社会主义,也在今天所谓“第三条道路”的探求中走向融合或资源互借。[40]

把奥克夏特的论说置入我们的“中国关怀”景观,还可以获得一些重要的启迪。当代的中国,背负着双重的传统。作为历史悠久的古典传统,在我们过往的以理性为号召的“现代”追求中,被人们弃如敝屣。而作为四十年实践的社会主义传统,是一种理性主义式的在一张白纸上画最新最美图画的政治传统,然而一旦作别,迄今尚无深刻的反省。以后者论,奥克夏特的政治中理性主义的省思,可以有助于我们提升反思的力度。以前者言,我们可以走出传统与“现代”二元紧张的思想格局,从而寻求

传统中存在的推动政治良性发展的因素。事实上，如奥克夏特指出的，我们所实践的传统样式的社会主义“理性主义政治”，往往在运作中仰赖乌托邦的力量，完全缺乏可以兑现的诸种条件。而当后者将理性化的政治目标换算为非理性的群众运动与意识形态狂潮时，那就完全成为一场社会悲剧。同时，当我们以毁坏传统为前提，追求“现代”目标时，其实也就使“现代”变成为“无源之水，无本之木。”[41]于是，愈是祈求“多快好省”的现代化，愈落个“欲速则不达”的沮丧后果。至于我们对现代社会，更恰当地说更值得期望的健全社会的认知，仅着重于技术层面的问题，更是众所周知。长期为人们称颂的“四个现代化”，就只是一个只重技术知识，而忽略实践知识的认知结果。一方面，这使现代化背后支持其成长的深厚社会条件被无视了。另一方面，也使企图单纯仰仗技术知识的现代进程处于不断顿挫的状态。不健全的认知导致不合宜的行动，不合宜的行动便与行动者的预期完全疏离。因此，走出政治中理性主义的困境，对中国人来说并不是一个不关社会运行状态的口号，而恰恰是关乎中国人认知健全、行为合宜的起码要求。

注　释：

〔1〕 Michael J. Sandel 编 *Liberalism and Its Critics* 一书，将所选人物分为两类，一类是自由主义思想家，一类则是自由主义思想的批评家。Sandel 将奥克夏特列入后一类人物。见该书 New York University Press, 1984，目录。

〔2〕 Diane Ravitch, Abigail Thernstrom 合编的 *The Democracy Reader* 收有奥克夏特的 *On Human Conduct*，而在简短的介绍中说到，奥克夏特是以论文集 *Rationalism in Politics* 知名的，但是他“有生之年出版的两部主要著作”，却列的是早期的著作 *Experience and Its Models*，及 *On Human*

Conduct。比之于《政治中的理性主义》来讲,《经验及其模式》显然是一部哲学著作,而《论人类行为》的著作性质与之相同。撇开选编者将奥克夏特归类于哲学家而不是重视其政治思想的倾向性,可以看出奥克夏特在当代"政治哲学家"中的较独特的知识背景。见 New York, Harper Collins Publishers, 1992 年版,第 93 页。

〔3〕 见 *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Fund, 1991, 第 5 页,及第 112 页。

〔4〕 参见李志逵主编:《欧洲哲学史》,上卷,中国人民大学出版社 1981 年版,第 89 页。

〔5〕 同上书,第 123 页。

〔6〕 段德智编:《陈修斋哲学与哲学史论文集》,武汉大学出版社 1995 年版,第 111－112 页。

〔7〕 参见李志逵书,第 166 页。

〔8〕 洛克的哲学经验论主张,"人们单凭运用他们的自然能力,不必借助于任何天赋的印象,就能够获得他们所拥有的全部知识;他们不必有任何这样一种原始的概念或原则,就可以得到可靠的知识。"但是在讨论社会政治问题时,他显然预设一种先于经验事实存在的理想状态,"为了正确地了解政治权力,并追溯它的起源,我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态……","这也是一种平等的状态"。参见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《十六－十八世纪西欧各国哲学》,商务印书馆 1975 年第 2 版,第 361 页,及第 470 页。

〔9〕 见 *Rationalism in Politics and Other Essays*, 第 112 页。

〔10〕 同上书,第 5 页。

〔11〕 参见奥克夏特 *Rationalism in Politics and Other Essays*, 第 5－7 页。此处仅转述他所列的理性主义者的主要特征和倾向。

〔12〕 参见同上书,第 18－22 页奥克夏特对培根和笛卡尔思想的概括。

〔13〕 参见同上书,第 24－25 页。

〔14〕 奥克夏特认为,若把宗教排除在外,理性主义以其对公共事务行为的影响,而表现了理性主义在政治领域里的最明显的胜利。参见同

上书，第8页。并且，当代政治的不同路途的主张，或借助信念，或通过假设的必然性，或声称的成功，大略说来，都是理性主义者或接近理性主义者的。参见同上书，第5页。

〔15〕 同上书，第8页。

〔16〕 参见同上书第26页对哈耶克的《到奴役之路》的评论。第114页对凯恩斯文章《我的早期信念》的分析。

〔17〕 同上书，第53页。

〔18〕 同上书，第32－33页。奥克夏特谓《独立宣言》是理性主义的典型产物。

〔19〕 同上书，第50－51页。

〔20〕 同上书，第36页。

〔21〕 同上书，第12页。

〔22〕 同上书，第14－15页。

〔23〕 同上书，第15－17页。

〔24〕 正是据此分析，奥克夏特批评哈耶克的《到奴役之路》所提供的一个"反对所有计划的计划"，尽管他的计划可能好过他的对立面，但是却属于同一种政治风格。见同上书，第26页。

〔25〕〔26〕 同上书，第44页。

〔27〕 同上书，第51－52页。

〔28〕 同上书，第56页。

〔29〕 同上书，第57页。

〔30〕〔31〕 同上书，第61页。

〔32〕 同上书，第60页。

〔33〕 奥克夏特的这些政治主张及前述的哲学分析，与其早期著作《经验及其模式》的思想观念有着相当吻合的关系。在这部书中，他已将经验划分为三种模式，即"科学的"、"历史的"与"实践的"模式。后两种经验指涉的是"过去"与"日常行为"基础上形成的知识。可见他那时已相当重视量化模式（科学模式）之外，其他经验模式的重要性。对此，可参见笔者仅见的汉语学术文献中介绍奥克夏特思想的文字《古典的理想》（陈思贤撰）。见周阳山主编：《当代政治心灵——当代政治思想家》，（台湾）正

中书局 1991 年版，第 80－109 页。

〔34〕 这方面最典型的代表可说是哈耶克。

〔35〕 奥克夏特：《政治中理性主义及其他》，第 408 页。

〔36〕 同上书，第 418 页。

〔37〕 同上书，第 424 页及第 427 页。

〔38〕 同上书，第 435－436 页。

〔39〕 见 Wendell John Coast, Jr. "Michael Oakeshott as Liberal Theorist"。转录自奥克夏特《政治中理性主义及其他》一书的"参考书目"。

〔40〕 参见陈亦信：《西方"第三条道路"的新理论》，（香港）《二十一世纪》1999 年 8 月号。

〔41〕 与之相映成趣的是现代新儒家主张的自由民主的"灵根自植"（典型代表是徐复观），这一思路或可与奥克夏特的见解相互比勘。

经验主义和理性主义*

——与麦坎教授的访谈

王　路

王：麦坎教授，我发现你在讲洛克、贝克莱和休谟的时候，引经据典，对历史文献倒背如流，并且列出页码，这对讲课是不是很重要？

麦：我主要是对洛克比较熟。文献出处对学生的学习是很有帮助的。

王：人们一般认为，英国经验主义与德国理性主义是根本不同的。这种不同主要是指什么呢？按照我的理解，他们的区别与不同主要不在于是不是承认世界是物质的，而在于如何看待一些与物质世界不同的东西，比如数学定律、逻辑原理，包括矛盾率、排中率等等。正是在对一些所谓形而上学问题的解释上，他们产生了分歧。英国经验主义的特征主要在于认为，即使这样的原理也依赖于我们的感觉经验。而德国理性主义则认为，存在这样一些先验的东西，它们是不依赖于我们的感觉经验的。所以，无论是在洛克、贝克莱、休谟那里，还是在莱布尼兹、康德、黑格尔那里，理性难道不是同样重要吗？

麦：在康德以前，关于理性有两种对立的观念。一般来说，英国经验主义者，如洛克、贝克莱和休谟等人，认为理性是一个名称，表示人类心灵认识观念或表象之间内容关系的能力。它由自身

并不创造任何内容。而大陆理性主义者，如笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹等人，则认为理性是人类心灵深处的一个方面，实际上等同于心自身。这里的心被看作心智。他们认为，理性天生带有独立存在的知识，或者至少带有一部分显著清晰的观念，而这些观念是先验知识的基础。比较典型的是洛克和莱布尼兹之间的争论，这些争论在许多方面比较集中地反映了他们之间的差异。只要看看洛克的《人类理解论》和莱布尼兹的《人类理解新论》就清楚了。莱布尼兹的《新论》是对洛克著作的直接评价和抨击。在序中，莱布尼兹系统而简明地陈述了主要争论点。康德的情况则复杂一些。一方面，他站在经验主义者一边，认为没有什么仅仅是理性固有的内在独立存在的知识或内容。另一方面，他又接受理性主义的观点，认为有一种关于时间和空间世界、也就是关于现象世界的先验知识。

王：我注意到你使用的 reason（理性）一词。探讨这个问题，德文很清楚，一般用 Vernunft，当然有时候也用 Rationalitaet，英文则用 reason 或 rationality。此外，还有表示推理的 reasoning 一词。你觉得这里有什么区别吗？

麦：我认为，在当代英语中，或者至少在哲学家现在使用的那部分英语中，rationality（理性）是心智上控制调节行为和抽象思维的一般能力，因而一般来说与使用语言的能力联系在一起。二十多年前 Jonathan Bennetts 出版过一本书，就叫《理性》(*Rationality*)，这个问题讲得比较多，可以看一看。而谈论 reason 或 reasoning，一般更狭隘地指进行推理的能力，而推理是一种方式，通过这样的方式人们能够建立起有关某种非自明问题的信念。

王：一般认为，笛卡尔是现在哲学的开端，而你也把笛卡尔列为

大陆理性主义第一个人。但是我也听你说过,你似乎认为笛卡尔是中世纪最后一位哲学家,而现代哲学是从洛克开始的。这是为什么呢?

麦:我认为,把笛卡尔称为现代哲学的奠基人主要是基于两点。一点是,他从根本上与亚里士多德主义决裂,拒绝以形式和质料方式所表达的实体理论。另一点是,他用一种机械主义和数学的自然理论取代了这种实体理论。不容否定,这些都是他做的事情,尽管在近年来的研究中,人们更加注意一种例外情况,这就是他允许心或心灵与肉体的实体结合,而他确实对这种结合进行了一种形式和质料的处理。然而,笛卡尔极大地依赖于一些经院主义的形而上学原理,比如模式、性质和实体的关系,关于实在、模态和合理区别的理论,还有原因不能比结果的现实性小的因果原理,仅仅是潜在的东西不能是任何现实的东西的原因,此外还有现实或完善的程度概念等等。而且笛卡尔也直接采用了其中一些原理,比如他认为,一个观念的整个原因不能比有客观现实性的观念具有更少的形式现实性。与笛卡尔不同,洛克没有依赖于任何这样的主张。洛克对实体和偶性的处理意味着他拒绝像经院主义者和笛卡尔那样企图在形而上学的意义上使用这些概念。因此我们可以说,与笛卡尔相比,洛克是在一种更经得起关于自然的机械论哲学检验的框架里进行工作的。这也是牛顿工作的框架,牛顿在这种框架中成功地构造他自己时代的数理物理学。

王:你对笛卡尔的看法和评价是很有意思的。我个人一直比较赞同达米特的一个观点,即笛卡尔把认识论引入哲学。当然,达米特是在强调弗雷格对语言哲学的开创性贡献,并且把他与笛卡尔相比较的意义上说的。我倒是认为,洛克、贝克莱和休谟等

人的思想是笛卡尔思想的继续和发展。因为笛卡尔提出了"cogito, ergo sum"(我思故我是),这样,不仅把"思"引入哲学,而且放到探讨和谈论的首位。而考虑"思",即考虑人们的思想活动和方式,包括思考的对象和来源,形成思考的动因等等,因此才会导致洛克等人所谈论的获取认识的方式,比如感知和感觉经验。至于说夸大感觉经验,把它说成是我们认识世界的唯一桥梁,那只是这种认识方式的一种后果。你觉得呢?

麦:人们普遍认为,笛卡尔引入的新的观念方式为后来大多数哲学家提供了动因。论述这方面的著作也很多。比如John Yolton有两本书,一本是《感知认识》(*Perceptual Acquaintance*),另一本是《感知和现实:一段从笛卡尔到康德的历史》(*Perception and Reality: A History from Descartes to Kant*)。他在这两本书中对这一情况的历史进行了非常好的非常详尽的讨论。然而一般来说,把感知活动限制为一种获得通往外在对象世界的认识途径的手段,却是洛克和休谟的工作的结果,而且也是康德的工作的结果,因为康德接受并且扩展了这一思路。理性主义者倾向于认为,感官知觉是一种含糊的、混淆的表象模式,这种模式需要有理智来加以澄清。

王:我觉得,从提出"思"到探讨和描述思维方式是很自然的事情。这样的认识方式,甚至在黑格尔那里依然也可以看到。他的《精神现象学》几乎是对这样的认识方式的系统描述。难道不是吗?

麦:我同意黑格尔在《精神现象学》中的设想是提供像笛卡尔及其继承者所理解的那样的对思维的系统说明。但是,与费希特和谢林等其他绝对唯心主义者一样,黑格尔试图把思维放在一种使我们通往现实的更广泛的理性情景中。以这种方式,黑格

尔抛弃了康德和英国经验论者试图对所谓感知所及范围的批评质疑，当然，黑格尔会愿意说，他是超越了这种批评质疑。在这两种对立的观点中，最终究竟哪一种观点是可以辩护的，是一个深刻而有趣的问题。我认为，大多数讲英语的哲学家，尤其是分析哲学家，都会倾向于站在康德和经验论者一边。

王：这里有一个十分有趣的现象值得注意，这就是与心理学的关系。在我看来，沿着笛卡尔的方向进行研究，或者比较确切地说，关于思维的描述和研究很容易与心理学搞到一起。哲学史表明，心理学的研究正是这样发展起来的，甚至最终走向独立，并从哲学脱离出去。即使是在分析哲学中，当把"理解"这一概念作为核心概念而引入的时候，也免不了使人与心理学发生某种联系或联想。比如，达米特在这一点上也受到了批评。你认为哲学意义上而不是科学意义上的心理学研究重要吗？为什么有不少哲学家好像不喜欢心理学，或者试图消除它呢？

麦：成为实验心理学基础、并且在某种程度上成为认知心理学基础的东西，可以直接追溯到洛克，这主要是通过他对孔狄亚克(Condillac)的影响。关于这个题目，Edwin Boring 写的《实验心理学史》(*History of Experimental Psychology*)和《实验心理学史上的感觉和知觉》(*Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*)。这两本书有些老，但是仍然很有影响。在当代哲学关于这个题目的讨论中，胡塞尔和弗雷格影响非常大，这主要是他们对他们称之为心理主义的东西的批判。他们拒绝这种心理主义，认为它混淆了两方面问题的区别：一方面是心灵的偶然运作的问题，比如与观念联系在一起的时候；另一方面是知识理论和语言哲学中的合理性证明和客观意义的问题。

王：今天人们讲笛卡尔的"cogito，ergo sum"的时候，常常讲"我思故我在"（I think，therefore I exist）。你似乎也是讲他关于"我存在"（I exist）的证明。但是在他的著作中，esse 和 existence 是两个词。有时候很明显，existence 是 esse 的同位语，可以理解为补充说明或进一步的解释。能够把它们等同理解吗？

麦：谈论有限的东西或创造物的时候，esse 和 existence 或 actuality 之间有一种区别。但是谈论上帝的时候，没有这样的区别。在这种观点上，笛卡尔是在遵循经院主义神学和形而上学。莱布尼兹在这一点上与笛卡尔是一致的，尽管非常有趣的是，斯宾诺莎在这一点上与这两位理性主义者断然不同。在这一点上，而且在许多问题上，斯宾诺莎是一位真正彻底的思想家。

王：最近几年，我对这个问题非常感兴趣，因为它与西方整个形而上学传统有关，而且也涉及到中国对西方哲学的根本理解问题。无论是亚里士多德所说的 being quo being，中世纪的上帝存在（God is）的本体论证明，笛卡尔的"cogito，ergo sum"（我思故我在），还是后来贝克莱的名言"to be is to be perceived"（是乃是是被感知），或康德所说的"being is not a predicate"（是并不是一个谓词），或者今天奎因所说的"to be is to the value of a variable"（是乃是变元的值），都与这个问题有关。这个问题太大了。简单一些说，难道 being 的问题与 existence 的问题是一回事吗？

麦：我认为，你关于这个问题在古代和形而上学中的看法绝对是对的。正如你所知，卡恩（Charles Kahn）的著作《古希腊语中动词"是"》（*The Verb "Be" in Ancient Greek*）对 einai 进行了确凿而深入的探究。而 Being 在形而上学中的核心地位，则在海德格尔著名探讨中体现出来。他有许多著作都是围绕这个问题进行的，包括《是与时》、《形而上学导论》、《早期希腊思维》等。一

般来说,分析哲学家不以传统哲学家那样的方式谈论 Being。也许分析哲学家在这个问题上最著名的陈述就是你刚才提到的奎因的名言:"是乃是变元的值。"这个陈述的涵义体现了一种消除关于 being 的一般问题的划归方式。在这一点上,他是遵循卡尔纳普的。卡尔纳普在他那篇著名的文章"通过语言的逻辑分析清除形而上学"中也表达了这样的思想。

王:你是研究洛克的专家。我对他的哲学很感兴趣,但是对他的政治理论知道得很少。他的《政府论》也是经典著作,并且是被引述得最多的著作。他提出的"大社会,小政府"的原则深刻地影响了英、美社会的政治结构和制度建设,同时也影响了政治学的研究。比如罗尔斯的理论就受到洛克的影响。近年来,理性主义的政治学说受到许多批评,尤其是其"价值中立"和"有限政府"的主张,因为它们并不能有效地调节社会财富的再分配,因而无法控制贫富差距越来越大。对这些批评,你是怎样看呢?或者说,从洛克的观点出发,该如何回答它们呢?

麦:洛克在政治哲学中的主要著作是论述政府的第二部分,或者更严格地说,是《政府二论》(*Two Treatise of Government*,1689年)中的第二论。洛克的主要目标是限制君主的权力,因而他论证说,政治的合法性和权力只能来自被统治者的赞同。洛克的社会契约理论与霍布斯的社会契约理论的区别在于,霍布斯的主张是:契约人的主要动机是保护个人的自我利益,而在洛克那里,缔结契约并由此建立的市民社会的基本原理是减少违背最终来自上帝的自然规律。当然,霍布斯和洛克都认为社会契约是在市民社会中市民之间建立的,而不是在市民和君主之间建立的。这一点应该予以注意,因为有时候人们错误地以为他们说的社会契约是在市民和君主之间建立的。我认为,洛克的契

约观点确实不能推进行之有效的财富重新分配；罗尔斯的观点是企图在这一点上超越洛克。这是他们思想之间一种比较重要的区别。当然，许多批评罗尔斯的人都认为，平等主义应该是一种更高的价值，超过罗尔斯所认为的那样。

王：你觉得洛克与卢梭有什么区别吗？卢梭在自由、契约、人民主权方面有很大的贡献。但是现在人们似乎更喜欢洛克。卢梭受到许多批评，尤其是来自英国学者。他们认为卢梭鼓吹的是"积极自由"，而"积极自由"很容易走到专制和暴政。卢梭的学说今天还有意义吗？如果有，又表现在哪些方面呢？

麦：实际上，卢梭对罗尔斯也有很大的影响，而且之所以有这种影响，主要还是由于卢梭对康德有重大影响。是卢梭和康德对个人自由和社会资源平等的价值进行了区别，也是他们把个人自由的价值放到了优先的地位。这两条原则构成了作为公正的正义观点(the view of justice as fairness)。因此归根结底，罗尔斯对这两条原则的说明从卢梭和康德那里的受益比从洛克和霍布斯那里受益更多。同样，在这个问题上，罗尔斯对卢梭和康德的观点进行了剪裁和修正，比如在他关于基本利益的理论中，他赋予自由这个概念以更明确的内容，而这个概念通常是没有限定的，是他从以前这些思想家的著作中继承来的；此外，他还放弃了卢梭的一般意志这一概念，而你所提到的人们对暴政的担心就来源于这个概念。

王：能够说洛克的哲学是他的政治理论的基础吗？或者一般地说，应该如何看待他的哲学和政治理论的关系？

麦：洛克在《人类理智论》中探讨了形而上学和认识论问题，在《政府二论》中探讨了市民社会中政治权力的合法性问题。他研究这些问题的基本方法是由两条根本原则形成的：第一条原则

是，任何人或一部分人都不具有比任何其他人更高的自然权力，无论是在知识问题中还是在行为问题中。这里，唯一的例外是父母对子女的权力。第二条原则是第一条原则的一种引理：每一个个人都是知识问题和政治问题的终极法官。笛卡尔式的知识论，或者一般来说理性主义的知识论认为，知识是一个关于清晰而独特的观念的问题，这些观念是内在的，能够产生出科学甚至形而上学中实际本质陈述的确定性。洛克拒绝这种观点，他认为，知识的唯一源泉是经验，每一个人必须依据自己的观念，也就是说，依据自己在经验中可得到的东西，自己来判断任何命题在什么程度上被证实是公正的或合理的。洛克反对国王神权的学说。这种学说是詹姆斯一世国王提出来的，后来得到菲尔默(R.Filmer)的详细阐述，它的主要根据是上帝赋予亚当父权，而亚当是人类第一人。洛克则认为，国家对违反自然法所赋予的个人和财产权的行为的惩罚权乃是每一个个人把自己执行惩罚这种违法行为的权利转化为一种中央权力，即政权。这样，国家的政治合法性就依赖于市民对国家的同意，而国家的权力也受到这种同意的限制。比如，正因为这样，市民有权反抗一个不公正的或残暴的政权。我们可以看到，上述两条基本原则在洛克的认识论中，在他的政治哲学中都是根本性的。

至于说政治和哲学的一般关系，我认为洛克在这方面的思想是一种相当标准的思想，西方传统中许多政治哲学家都持这样的思想。这种思想是：政治哲学中的基本问题必须与论证国家权力的合法性或证实它的合理性有关，因面就不仅仅是关于权力的问题。把政治哲学的核心问题看作是论证国家权力的合法性问题，要求我们探究一些基本的哲学问题，比如人的本性，自由行为的结构，权利、平等和公正的概念，以及在什么程度上

能够认识或证实关于它们的各种不同主张是合理的。

王:我认为,哲学主要有两个方面的问题。一是哲学探讨的问题本身,另一个方面是探讨哲学问题的方式。哲学的发展也取决于这两个方面的发展。新的哲学问题出现,新的探讨哲学问题的方式出现,都会推动哲学的进步。但是相比之下,我更倾向于认为,探讨哲学的方式更为重要。以形而上学为例。一般认为,形而上学包括本体论和认识论两部分,一直是传统哲学的重点。在这种意义上说,亚里士多德提出的本体论问题,笛卡尔提出的认识论问题,都是不仅从方法上,而且从问题方面促进和形成了传统哲学中的巨大发展。当代分析哲学提出对语言进行逻辑分析,试图以此来解决形而上学的问题。不管动机如何,形成的一些观点和结论怎样,实际上通过语言分析达到本体论和认识论方面的结果。因此在某种意义上说,尤其是与传统相比,分析哲学讨论的问题没有变,但是讨论问题的方式发生了根本变化,并且由于方式的改变,在讨论中又提出并形成了一些新的问题。这样,分析哲学极大地推动了本体论和认识论方面问题的研究和发展,因而也体现了哲学在方法和问题这两个方面的重大发展。你如何看待这个问题呢?

麦:我完全同意,尽管区别问题和方法是困难。但是我想强调,这并不是不可能的。重新表述传统哲学问题并在一种不同的方法论框架内提出解答并没有使这些问题和立场得到改变,这种说法是比较困难的。我们需要把分析哲学看作是一种对待传统问题的特殊途径。从长远的观点看,这种途径和任何系统的途径一样,可能会使这些问题清楚地显示出来,即使仅仅是对它们提供了一种不同的看法。有些人可能会认为分析哲学将是对这些问题做出的终极结论。这样的人缺乏哲学史所提供的长远

观点。

王：亚里士多德的《工具论》一直影响很大，后来培根向他提出强烈的挑战，以他的《新工具论》为标准，由此形成科学的归纳方法。这种方法对英国经验主义有什么影响吗？或者，在上述问题和方法的意义上，英国经验主义者起了什么样的作用呢？

麦：培根拒绝亚里士多德的三段论，认为它不是扩展自然知识的方法，这对后期经验主义者是重要的，但是也许并不像有些人认为的那样重要。人们普遍认为，培根是一个聪明而有见识的人，因此人们常常会提到他的名字作各种观点的先驱，好像是有点诉诸权威似的。然而实际上，从伽桑迪和笛卡尔那里产生出来的机械论的自然理论中一些详细的思想，特别是在笛卡尔的"观念方式"发展出来的一些详细的思想才更有影响。从后期经验主义者的观点看，培根有正确的本能，但是没有提供实质替代性的逻辑和概率构想。这一工作是笛卡尔及其追随者（尤其是王港派逻辑学家）做的，并且首先由洛克、然后由休谟进行了修正。

王：现代逻辑在20世纪有很大的发展，它在哲学中的运用也得到巨大的成功。但是现代逻辑的使用近年来遭到人们的批评。你如何看待这些问题呢？

麦：有些人认为，起源于弗雷格、罗素和怀特海等人的数理逻辑对哲学具有一种负面或扭曲的影响。对这些人的这种看法，我是完全不能同意的。尽管可能有过一些逻辑的滥用，特别是牵强附会地运用逻辑，以为把一个论证形式化会增加它的证明价值，但是这些都是不太相关的，而且是比较表面的现象。逻辑，现代数理逻辑，是一种工具，它可以用得好，也可以用得坏。在我看来，一般来说，在哲学和语言学中谨慎地运用逻辑，结果都是相当引人注目的。此外，还有一个日益繁荣的重要的哲学领

域，这就是逻辑哲学。在这个领域中，逻辑的主张和恰当的使用得到了深入细致的研究。这个领域有奎因、达米特、戴维森、克里普克、布勒斯(J. Boolos)、赖特(C. Wright)、菲尔德(H. Field)这样一些人物。他们做出了重要而持久性的贡献。

王：能不能具体一些呢？比如现代逻辑对研究洛克等人的思想著作有帮助吗？

麦：研究历史上一位像洛克这样重要的哲学家，可以有许多不同的途径，就是说，可以有许多方式来平衡对洛克著作历史文本的如实说明和着眼于现代关于这些问题的争论来解释这些著作。如果太过于倾向后者，我们就会有犯时代错误的危险，很可能会曲解洛克的观点。如果太过倾向于前者，我们就会面临另一种危险，不能充分阐述洛克的观点与当代争论的相关性。尽管如此，仍然有许多不同的方式可以在这一范围内达到一种平衡，而且人们应该根据每一项卓有成效的研究的独特方式对它进行详细考察和分析，看它能够为我们理解洛克的观点，为我们理解基本的哲学问题带来多大的和什么样的启示。今天，对洛克的一般同一性和特殊的人的同一性的观点的解释有了非常大的发展，这主要是人们在现代逻辑或与同一理论相关的那部分现代逻辑的语境中重新构造了这些观点。这样，可以使相对同一论者和绝对同一论者都转到关于洛克的解释方面来，这样做的结果是产生了许多有价值的新的洞见。

王：我是搞逻辑的，所以请原谅我谈逻辑总是多些。波亨斯基说逻辑代表人的理性。你觉得这话如何？宽泛一些说，理性主义近年来也遭到人们的批评，尤其是后现代主义的批评。你如何看待后现代主义的批评呢？面对人们的批评，应该如何为理性主义辩护呢？或者比较中立地说，如何看待理性主义呢？

麦:理性主义一般是指古典理性主义者,像笛卡尔、莱布尼兹、斯宾诺莎等人,以及后来在很大程度上追随他们的德国绝对唯心论者,如费希特、谢林、黑格尔等人所提出的思想和主张,比如通过理性能力自身来把握实在的结构这种对理性自身的根本性承诺,以及与此相关的关于心灵本性的观点。但是也可以把理性主义限制为指两种更为适中的主张。一种主张认为,真,客观的真是所有理智研究的对象。另一种主张认为,合理的论证是达到真的唯一方法。所谓合理的论证是说要给出客观的理由,以此说明是赞成还是反对某一特定思想。如果用理性主义不是指前者,而是指后者,那么我非常明确地站在理性主义一边。理性主义的这两种主张,后现代主义者都是不要的,但是他们仍然想维护一种观念,这就是:存在着一些管理调整理智研究的标准,依据这些标准,有的工作比另一些工作要好。这是一种缺乏条理一致的立场。

王:最后我想问一下,你在纪念德雷本(B. Dreben)教授的会上讲了他对你有三点影响。最后一点是他的柏拉图主义,即"通过谈论哲学来搞哲学"。这一点我不太理解。你能解释一下吗?

麦:我不敢肯定我把德雷本的观点称为柏拉图主义,因为这是一种形而上学、数学哲学和逻辑中的明确立场,主要是一种实在论的立场。

王:这没有关系,也许我记错了。

麦:我想到的是一种他从事哲学研究的方式,这种方式从根本上说是苏格拉底从事哲学研究的方式。在这种方式中,哲学是通过对话进行的,也就是说,两个或多个带有冲突观点的对手试图反驳对方的立场并且支持自己的立场以反对对方的抨击,由此形成一来一往的思想交锋。在对话式的伟大的哲学著作中,包

括柏拉图的对话、贝克莱的《海拉斯和菲罗努斯之间的三个对话》、休谟的《关于自然宗教的对话》、莱布尼兹的《人类理解新论》,还有离我们最近的维特根斯坦的《哲学研究》等等,都可以看到这种动态的思想。我认为,德雷本想的是,这些著作使所有哲学研究的基本结构呈现出明确的修辞形式,而所有哲学研究的基本结构都是通过关于真的合理论证活动达到的。我遵循德雷本这种观点。

注　释:

* 麦坎(Edwin McCann)教授是美国南加州大学哲学教授,曾任哲学系主任,洛克研究专家,其一些重要论文,如"洛克论同一性:质料、生命和意识","洛克的机械论"等,被多次转载收编。2000 年 9 月至 2001 年 5 月,他在哈佛大学哲学系作两个学期的访问教授。我也正好在哈佛大学进行访问研究,听了他的课"英国经验主义"(2000 年秋)和"近代哲学导论"(2001 年春),并与他进行多次广泛而深入的讨论,请教了许多问题。本文是我们就经验主义和理性主义一些问题的讨论,最后成文得到麦坎教授的确认。文中"麦"为麦坎教授,"王"为作者。这里,我对麦坎教授表示感谢! ——作者

奎因论奎因[1]

德雷本　著
石一旦　译

1998年6月25日，奎因九十大寿。六十多年来他一直是哲学分析传统的中心。这种核心地位的一个标志是，本次大会上有一段美国哲学学会的专门会议，议题是“从其他视角看美国哲学”，那里三篇获奖论文之一是献给奎因和卡尔纳普的。奎因也必须马上去参加这一段会，评论这篇论文。另一篇论文是论述罗尔斯的，他是奎因哈佛大学多年的同事，他在《正义论》的序中承认奎因对他的影响。我们这一段会的题目是分析哲学，下午4点钟那段会的题目则是奎因。我想，纵观分析哲学，并且为下午戴维森第一个发言的那个会做准备，最好的方式可能莫过于让奎因来谈奎因。我从20篇不长的论文取材编织了一个花环。这些论文是奎因最近两年写的，并已交付出版，实际上是对关于他的一些论著的回答。也许除了下面做说明的两句话外，全文都是奎因的话。尤其是，对于所指词“我”，你们听到的是“奎因”这个专名。

我同意“一个说话者用言语表达的意义能够被别人知道”，但是我这里所接受的不过是：“这个说话者会准备接受的解释表达，在可描述的条件下，能够被别人知道”。这是行为上可接受的，而且我提到意义并没有更深的意图。对我来说，知道表达式是什么意义，就在于有在合适的场合使用它们的倾向。我把学习语言看

作是获得言语的倾向。在语言意义中,没有什么是超出从明显的行为可以得到的东西之外的。但是仍然有一些可观察的行为的倾向为我们所利用。有可观察的行为和可观察的行为的倾向。“在我看来,每一种倾向都是一种物理状态或机制。”(*Roots of Refence*,p.10)“它仅仅是……所倾向的对象……的内在结构或构成的……这样或那样一种物理性质”(*From Stimulus to Science*,p.21)。语言行为主义只能容纳主体间相互的意义。在支持语言行为主义的时候,我不期待演绎论证。这种学说只依赖于我们对语言获得过程的观察和诸如心灵感应这样辅助途径的难以置信的经验。

语言行为主义……弄的是数据,而不是解释。在解释方面,我的读者倒是熟悉我求助内在能力。我援引本能的,因而自然的选择来解释归纳,也解释我们内在的有关感觉刺激的主观标准及其预先确立的主体间相互的和谐。所有这些对准备好的语言状态都是至关重要的。行为主义欢迎遗传学,神经病学和内在能力。它只排除心灵主义的解释。确切地说,它以行为中可观察的心灵表现来定义心灵主义概念,如果确实需要定义的话。

有人援引一些当前的语言学实例,误以为我受行为主义的束缚,低估了翻译者。(他们)曲解我关于翻译的不确定性的猜想。我设想两本理想的翻译手册,它们都准确无误地翻译外来语言,我还猜测,即使这样,涉及一些高度理论性问题的时候,它们仍然可能含有与一些外来句子不相容的翻译。这两本手册完美地涵盖了基础的语言翻译,但在某种程度上是以不相容的方式做的。它们没有遗漏任何东西;不确定性是客观的。我这个猜想的要点是对同义性提出质疑,并因此对意义的具体化,尤其是对命题的具体化提出质疑。

在《语词和对象》一书中，我这种猜想的基础是：分析假设这座脚手架有一个悬臂梁特征，它把语言理论所及的范围与语言学家在言语表达行为中获得的证据联系起来。这两本手册之间的冲突看上去好像是与这个或那个句子有关，土著人对它们的真值是不一致的。我不认为这是翻译的失败，而认为这是一种值得称赞的做法，因为它使翻译摆脱现实约束，变得完美。其实这里本来没有什么现实性要揭示，只有空白要填充。

翻译的不确定性与所指的不确定性不同。所指的不确定性有其简单而确定的代函项证明，而翻译的不确定性永远是一个猜想，尽管是一个可能有道理的猜想。它既不排除翻译，也没有排除意义。我对把复数形式的意义具体地变成抽象实体表示了怀疑，而且这不是由于它们的抽象性，而是由于它们的个体化过程，因为没有同一性就没有实体。我认为意义主要是句子所有、而对词来说只是派生出来的东西，因此我反思句子的原始翻译，由此寻找一条有关句子意义相同性的操作线索，但是没有成功。我在《语词和对象》中关于原始翻译的思想试验是为了对命题作为认识句意义的现实性提出质疑。(再说一遍)既然没有同一性就没有实体，没有个体化过程就没有具体化过程，那么我就只需要质疑认识句意义的相同性。没有意义的相同性就没有意义。(而且)就寻找没有受到语词起源或文化相互影响的污染的纯粹的意义相同性来说，哪里会比在原始翻译中更好呢？

我的结论是，对一本好的原始翻译手册的全面检验是流利的对话和成功的谈判，而我的猜想是，两本手册能够合乎标准，但是在一些距交谈、距社会和贸易考虑较远的句子的翻译中仍然是冲突的。受到质疑的是命题，即句子意义这个哲学概念。

(一些人认为)我关于意义的保留意见是直接反对意义的，

并且断定它们植根于我的物理主义之中。我对这两点都表示异议。我仅仅是为人们一般能够理解如何应用的句子的同义性寻求一种定义。

(我在《语词和对象》第27页写道:)"把一种语言翻译为另一种语言的手册是能够以完全不同的方式编排的,而且手册与整个言语倾向都是相容的,但是手册相互之间却是不相容的。在无数地方,在给出另一种语言的句子时,作为各自对一种语言的一个句子的翻译来说,它们都将表现出差异,这些句子无论如何松散,相互都不具有任何一种似乎是有道理的等价性。"我用"无论如何松散"和"不具有任何一种"这两个表示反对的表达勉强来限定我说的那个非常需要定义却没有定义的"等价性"。诉诸"等价性"求助了整个有关意义的问题。我在回答中(《真之追求》)建议,选择一段文本,两本翻译手册对它的意思分别有一致的解释,我们对照它逐句交替使用这两本手册,看结果是不是使英语听者迷惑不解。在我诉诸一致性和相互交换性这些直觉概念的地方,我不觉得有什么需要道歉的。观察土著人听到翻译后的反映,从他们的行为是可以辨认这些的。(我说的直觉描述是指这样一种描述:以习惯的方式使用术语,不考虑它们如何可能会被定义或它们可能会掩盖了什么假设前提[*Word and Object*,p.36])。

因此我从来也没有使翻译受到行为主义的攻击。不要过高地估计我的行为主义的严肃性。无论是在翻译中,还是在语言学习过程中,人们几乎无法无视我赋予移情作用的核心作用。在《语词和对象》中,原始翻译是以它开始的:语言学家一开始猜测一个观察句的时候,想像自己处于土著人的位置。"移情作用"这个词在这里没有出现,但是它出现在我后来的著作中。或迟或早我认识到移情作用是原始翻译中的策略。我对"移情作

用"这个词的使用只是最近的事情，并且已经受到人们注意，但是我在《语词和对象》中，实际上在九年以前，就已经认识到原始翻译者的移情方式。我曾写到："词典编纂者…依赖于…以他印欧语系的世界观，把他自己投射到那个为他提供语言资料讲卡拉巴语的人身上。"[2]正是依靠移情作用，我们判断与我们交谈的人的感觉活动。他们的神经系统工作方式是需要猜测的。

如果心灵主义谓词的应用性是外在可观察的，足以满足实际用法，我就赞成它们。我们的心灵主义谓词毕竟在不同程度上也是含糊的，因此我会采用相同的标准。但是我不要心灵实体，而且为了我们量词逻辑的应用性，我坚持外延主义。

依据两本可接受的翻译手册，两个翻译者可能会把一个外文句子翻译为两个他们认为真值对立的英文句子。这两种翻译的结果会是：翻译者除了同意这两个英文句子的真值必然是对立的以外，不会有其他看法。也许外国人对他原初句子的真值也持开放的态度。开放性并不排除真值。

一本好的翻译手册很少会阐明一个句子的完整翻译。但是由于有隐含的涵义，它会支持许多翻译作为相互可接受的解释表达。我把我虚构的一本翻译手册描述为母语对外语词汇和语法的一种穷尽说明。由于有隐含的涵义，这本手册应该为一个句子提供许多等价的翻译。

对一个外文句子，因隐含的涵义而支持一系列什么样的翻译，在这一点上两本竞争的手册是有分歧的。根据我说明的结果，这正是开放性确实要让位于无真值性的地方，因为没有关于这个问题的事实。这就是与欠确定性相区别的不确定性。但是我先想到了它。

在最广的意义上我把科学看作是一种范围广博，联系松散

的有关实在的理论。语言学是其中的一部分。随着科学的进步,整个体系的不同区域变得越来越联系密切。我们在预测和技术方面的成功使我们确信,我们走在通往整体的道路上,但是根本问题深处的一些无法消除的不同状况可能也有了很大的发展。这就是欠确定性的猜想。

我的翻译的不确定性的猜想是一种不同的东西。它是说,在一般语言相互间的情况,意义的相同性这个概念是一个客观上不可定义的直觉问题。这意味着,作为实体的意义概念,无论多么抽象,都是站不住脚的,因为没有同一性就没有实体。我拒绝以反省活动作为一种客观标准,无论从启发式的意义上说它多么有价值。

我的翻译的不确定性的猜想考虑的不是像"gavagai"这样的词,而是整个句子,因为我遵循弗雷格,认为句子是意义的主要载体。认为"gavagai"有不确定性,却是在于所指的不确定性或本体论的相对性。这种不确定性是证明了的,与我的整句翻译的不确定性的猜想不同。它的证明是显然的,无可争辩的。从本质上说,它最终达到"x 是一个 F"与"x 的代表物是 F 的代表物"的等价性。这并不隐含着整句翻译的不确定性,因为一个词的所指的不确定性一般能够由句子的其他部分确定下来。

如果我们不把"gavagai"看作一个词,而把它看作一个单词句,即"嗨,一只兔子",那么它仍然没有说明整句翻译的不确定性。这是一个观察句,因此,根据《语词和对象》,它在翻译中是确定的。"嗨,一只兔子","嗨,没有分离的兔子部分","嗨,兔子性"都是等价的。

也有一些表面的误解,(有些人)以为我假定通过翻译是达到意义的唯一途径。这不是我的思想。(而且不要)把我的原始

翻译的思想实验曲解为探究儿童如何获得语言。这完全是另一个问题，而且是一个迷人的问题。但是在我的著作中，我把我对它的考虑限制在本体论、科学的构造活动和有关外界事件心灵的相遇这些起码必要的东西，即(三种)传统的哲学考虑。

我默许的认识论向心理学的让步，并不像(有些人认为的)那样可卑。相关的动机和倾向依然是分析哲学家的动机和倾向，而不是实验心理学家的动机和倾向。具体化的分析是需要的，它一直被心理学家和类似的哲学家所忽视。这种分析分为：确定把什么看作是具体化过程，确定具体化过程在科学的构造过程和我们关于世界的时空构想中提供什么服务。一个与认识论有关而不是与传统有关的偶然的问题是，我们的本体论的哪些方面对科学是至关重要的，哪些方面仅仅是主观的。这里有哲学的进步，为了这种进步我们不会去注意心理学。

这些思辨导致的另一个维度是感知活动的主观简单性。这里的心理学特征是可以看出来的。但是对于只有受自然化的认识论动机的驱动，人们才会研究和说明主体之间这些主观标准的一致性(在自然化的认识论那里，这种一致性被看作既是交际也是归纳的基础)，我表示怀疑。

在我看来，自然化的认识论不是要取代它所命名的东西，而是要使它富有生命力。(但是)我至少写过两次(比如在《真之追求》第19页)，我也许过分滥用了这个词。

注　释：

〔1〕 1998年8月12日第20届世界哲学大会上的发言。

〔2〕 “语言学中的意义问题”(The problem of meaning in linguistics)，1951年提交语言学大会的论文，发表于《从逻辑的观点看》(*From a Logical Point of View*，1953)。引文选自63页。

怀念奎因*

道格拉斯·奎因　著
亦　宛　译

我认识父亲正好有半个多世纪，他对我说过，我是在20世纪上半叶的最后一个秋天里出生的。由于他的许多同事认识他的时间更长，因此在我回忆他的时候，哲学和数学的东西要讲得少一些。

你们都知道，父亲不是一个宗教信徒。实际上，他关于这个题目的思想在他的论文"我相信什么"中意味深长地表达出来。这篇文章与其他12篇文章一起被布特(Mark Booth)以相同的题目收集成书，作者是一些令人尊敬的思想家，包括爱因斯坦、罗素、特贝尔(James Thurber)、威尔斯(H. G. Wells)。我猜测父亲想建造的实用殿堂是一座知识殿堂，就像我们今天在这里聚集一堂，使这个地方成为一个非常适合于认识他的地方。然而，他记录了一个我们几个人都曾目睹过的场面，它会使差一些的人不知所措。我要从他在1964至1965年6个月国外旅行的日记里摘录一段话：

> 这是一段关于奇妙的干涉的实际描述，是从维也纳到米兰的列车上看到的。我们6个人坐在一个包厢里，正在吃列车上买的面包和黄油。利兹(Liz)正在讲一段她刚听过不

久的优美动人的故事，说的是旅游者到葡萄牙法蒂玛的圣母圣地去朝圣。我说："说到法蒂玛的圣母，使我想到一段有趣的轶事。"接下来就是一团糟。马格(Marge)给我一块黄油，把它放到我腿上的餐巾纸上。这块黄油滚了下来，我想接住它，结果使杯中的葡萄酒洒了出来。我把东西弄好，执着地继续说我的话："它使我想起一段有趣的轶事。'那个浓装艳抹的女人……'"，"砰"的一声，一个短途旅行包随着列车起动砸到我的头上。我恢复镇定。"那个浓装艳抹的女人……"列车猛一停顿，一件雨衣又落了下来。

他对书面语细节的关注确实是非常出名的。你们可能会觉得，我现在意识到的最早的一个例子是非常有趣的。父亲16岁时写作和分发的OK Stamp News，是在他家乡一家出版社由杰克·坎伯伦(Jack Chamberlain)印刷的。第一期印了一个错误的题目"Our Debutante"(我们首次亮相的女演员)；父亲收回了这一期，坚持要求杰克重印。第二期是"Our Debute"；父亲又把它们收了回来。最后第三期获得成功：Our Debut("我们的首次亮相")。

在我们长大的过程中，家里甚至没有一台电视机，我们从父母那里听故事。我小时候非常喜欢夏日的夜晚，在哈佛一次又一次听父亲读故事。狄更斯的书太深了，我自己读不了，父亲朗读给我们听，使我们如醉如痴。每天晚上，最后一段都要给我们留下悬念，使我们盼望着下一个夜晚。

我喜欢的另一个故事已经记录在父亲文档的一封信里。这是一个关于救了罗素的命的香烟的故事。罗素乘一架水上飞机飞往挪威开会。飞机起飞以后，他开始抽烟。然而，乘务员告诉

他不允许在前仓抽烟。考虑到不抽烟可活不下去，于是他换坐到后仓。飞机在一个海湾降落时，被淹没在水中的一块大木头撞翻了。坐在后面的人，包括上了年纪的罗素，靠游泳等待救援而生存下来。

英国媒体关于父亲用单簧管吹奏或用班卓琴演奏爵士乐有各种不同的报道，但他实际上是弹钢琴和曼陀铃琴。一年冬天，由于天气寒冷，我家在哈佛的屋子缩小，以致把一把好好放在屋子里的一个 5 乘 10 厘米护板框架中的曼陀铃琴挤坏了，这个结果是意想不到的。后来买的那把又弹了一些年。最近我儿子亚历山大在弹它。

当然，父亲也喜欢琢磨语言。他在笔记本上记满了思想、线形文字和短语，这些都是他写下的或引起他注意的。有一个例子可能是从我妹妹玛加丽特(Margaret)那里受益得来的。在1964 年的笔记本上，他记下了如下的交流：

> 我对玛加丽特说："八十二，你知道我是什么意思吗？"
>
> "不知道。"(她回答说)
>
> 然后我对道格说："Ottanta due，你知道我是什么意思吗？"
>
> "知道，八十二。"(他回答说)
>
> 我说："瞧，道格对意大利语的理解比玛加丽特对英语的理解还好。"(1964 年笔记本，倒数第 4 页)

我不知道研究翻译的不确定性的人是不是考虑过这个问题——当以非母语做出一个陈述时，就产生一个隐含的问题，而这个问题在母语中是不存在的。

父亲还喜欢挑俚语的毛病，很有些像拉森(Gary Larson)在《远方》(*The Far Side*)中喜欢挑电影中陈腐题材的毛病一样。比如，在最后一本笔记(这是从1985年开始记的)中，父亲写道：

> I've been sick as a dog. Sick as a wet dog. Even sicker than some wet dogs. I've been sick as a diseased dog. I have been diseased. (1985年笔记本，第13页)
>
> (我一直病得像一条狗。病得像一条落水狗。甚至比一些落水狗病得还厉害。我一直有病。)

必须承认，直到上个周末读到这段话，我才想起对那个人们熟悉的第一表达式的逻辑提出质疑。

非常偶然，那本笔记一开始有如下注释：

> 下面关于我们这次旅行的描述，在其前面部分，是由写往阿克隆(Akron)的家信的复写件组成的。但是事实证明，这种方法即不坦率，也不实际，它最终让位于直接书写。(第14－15页)

看到开始这几十页复写的东西是很有意思的。这些笔记本也用来珍藏了他对一些人和一些地方的描写，其中一些内容在他1985年写的自传《我的一生》(*The Time of My Life*)中被重写了。这本书的名字不是一个独一无二的短语，在他也许是唯一的一次。许多作家都用它作自传的书名，包括前第一夫人贝蒂·福特(Betty Ford)。我听说，父亲的好朋友德雷本(Burton Dreben)为他的自传想到一个理想的题目——旅行的万。(1964

年笔记本,第 4 页)

1951 年,艾克恩(Henry. Aiken)、他的妻子、还有我父母,一起去格林维奇村的一家夜总会,他们在那里听了比拉封德(Harry Belafonte)唱了一首流行歌曲,这首歌为一本伟大的著作提供了书名,即《从逻辑的观点看》。

今天这本书是网上父亲最畅销的书。显然,在座不少人知道这首歌的其余部分,而且也清楚,尽管他十分喜欢这段音乐,但是他在个人的生活中并没有实施这首歌所推荐的结论。

随着我们长大,有一些事件使我们看到了父亲办公室里面工作的重要性。我记得在我 9 岁那一年的夏天,那时还没有进入复印时代,手稿必须在打字机上辛辛苦苦地打印,或者照成微缩胶卷,以便重新复制。在去剑桥拍摄微缩胶卷前几天,父亲把他的旧皮包放在湖边我们家门的挂钩上,里面装着唯一的一份《语词和对象》。他说,如果着火,这是第一件要拿出房间的东西。后来当这本书终于出版了,我记得他说,写这本书花费了他 7 年的时间。显然这是某种重要的东西。

说到写作,父亲在他的时代创造了某种传说,包括那台没有问号的打字机。那些"不必要的"字母被换成数学符号。那台 1927 年的 Remington 牌打字机就在那里,在那张桌子上[1]。近年来,买打字机的替换色带已经变得越来越难,有时候买不到,还必须把破色带重新着色使用。那台打字机旁边是两封信,它们是写给一个完全陌生的人,回答他在 WVQ 在线[2]来宾簿上提出的一个请求。父亲打出一份散文式的回答,把它寄给我,替换了原来的回答。两年以后,父亲想到一种数学答复,打出了另一封信。看一看以两种不同的方式回答这个问题,会使人产生许多想法。

你们中间也许有人会觉得缺少问号(以及惊叹号)很不方便。我已经问过他如何对付。可以用撇号/退位/句号来制造惊叹号,用7/退位/句号来制造问号。当然,这两封信都不需要使用这样的符号。

父亲学术兴趣广泛,但是锻炼身体也相当积极。89岁高龄,他仍然比许多较他年轻的同事能走路,而且从不把从比肯山[3]到Prudential Center走一个来回当一回事。然而他不相信专门的锻炼。他不会在一个健身器上走步,他宁愿步行穿过城市。最近几年的夏天,我父母每天走到哈佛中心取邮件,来回将近5公里(从这里大约到50公里以外就没有乡村免费投递了)。他喜欢的另一种放松精神的方式(我觉得是很有感染力的),被他称为“除污”。他拿着他那把锄头下到屋后的水洼地里,小心地清除堵塞溪流的树叶或树枝。30多年了,沿着那片水洼地出现了一条一锄宽的水槽,非常平整,有些地方水深将近一米。这也提供了一个出色的现场教学,可以看到古代埃及确定死水水平的技术。

他确实还有其他兴趣。他喜欢喝点好东西。有很多年,试图追循他的人自己也得喝些什么。他父母非常坚定,滴酒不沾,但是他们在家里留着一瓶药用威士忌以备急需。1969年,我们腾空了我们祖上的老房子,那个瓶子仍然是满的。也很有可能,那时他们是有意识地戒酒(因为父亲在禁酒期间喝光了威士忌),然后把瓶里放满了茶水,40多年以后,它可能会有意想不到的效果。

我不擅长哲学或数学,因此父亲和我所擅长的领域差别巨大。我专攻生物、计算机和技术,并帮助维修。我们与文艺和体育都不大沾边。他还有其他一些兴趣。

无论如何，值得注意的是，甚至在生物学领域，他对我在学院里的研究提出一些很有洞察力的问题，可与同行的那些问题相匹敌。今天我对计算机和互联网技术的兴趣占据了我大量时间。1996年7月4日，我决定他应该有一个网页，于是花了一天时间给他建了一个。新年前夕，我们把整整一个晚上的时间都倾注到一个笔记本电脑上，在那里一个国家一个国家地建立起他旅行的足迹。从此这份旅行图在网上就建立起来。

我确实不得不小心谨慎，以免使人以为他把计算机看作朋友。在他有趣的文字中，有一段话引起我的注意：

> 计算机确实使事情做慢了，但是必须要说，它们为一些人创造了就业机会，否则这些人就会失业。（1985年笔记本，第20页）

这确实是有些离谱。还具有讽刺意味的是，根据奎因－麦克鲁斯基（McCluskey）定理的合作者之一，这条定理有助于简化配线程序，因而有助于计算机技术的发展。但是即使在这里，父亲也是一贯的。他做的是逻辑，麦克鲁斯基做的技术。

可以理解，从父亲去世以后，电子信件从世界各地向我们的网址涌来。有时候一天有几百个访问者，而且许多人留下了关于他的消息。人们讲述他们如何相遇的故事，他如何影响了他们，以及他是如何耐心地与他们一起工作。两个星期以前，我收到父亲的一个崇拜者（父亲是这样称呼他们的）从中国寄来的信。他问我：如果可能，你能不能告诉我你受了你父亲的哲学多大影响。我以为，我从他那里学会的原则是：

·有研究头脑；读书；评价认识和学习

·帮助别人，为团体提供服务

·俭朴而慷慨

·喜欢旅行、语言和文化

·专注，树立高标准，并且努力达到

·谨慎写作

·喜欢家庭中每一个成员，庆祝他们取得的成功

父亲的记忆和知识一直令我们大多数感到有些畏惧。几乎我们选择任何研究题目，他好像都已经比我们知道得多。因此，当他的记忆力开始衰退的时候，对他是非常非常难的。在他最后一本笔记本上，我在倒数第二面上读到一段令人怦然心动的话。这段话的题目是："两段遗忘"。内容如下：

> 我绞尽脑汁，想两个我知道得非常清楚的长而怪的词，意思是优柔寡断，……
>
> 嘿，我想起来了！优柔寡断(1985年笔记本，倒数第4页)

我沿着一条很细的线索给你们讲了这么多故事和引文，因为我觉得，描述这样一位有不寻常经历的人，只有从许多方面来进行说明，我画的是一幅肖像，让你们来看到全貌。

最后，我想放一首我的表兄弟介绍给他的歌，这首歌题目很贴切，也是父亲喜欢的摇滚歌曲("告别爱"，作者 Everly Brothers)。

注　释：

*这是2001年3月2日奎因的儿子在哈佛大学哲学系举行的"奎因纪念会"上的发言。感谢道格拉斯·奎因先生慷慨地允许我翻译他的讲话。——译者

〔1〕 在会场进门处有一张桌子，上面摆放着这台打字机和两封信。——译注

〔2〕 “WVQ”是伞因全名的缩写。——译注

〔3〕 伞因住的地方。——译注

纪念奎因*

朱丽雅·弗罗依德　著
亦　宛　译

我非常怀念万[1]，不仅精神上，而且作为一个朋友。切斯特纳特大街 38 号里面没有了他和玛莉(Marj)，比肯山(Beachon Hill)再也不一样了。

我第一次听到"奎因"这个名字是在小时候，是从爸爸那里听说的。1950 年他听奎因的逻辑课，我相信就是在这个大厅里。我丈夫的弟弟亚瑟·德雷本在哈佛读本科的时候也跟着奎因学逻辑。由于与波顿·德雷本(Burton Dreben)的婚姻，我有幸在过去的 8 年里得以了解奎因的家庭。万和玛莉出席了我们的婚礼，在婚礼上，万优雅地向我们祝酒，分享我们的幸福；玛莉把我介绍给玛加雷特和道格拉斯·奎因[2]。有一个令人敬畏和非常出名的知识分子作父亲或丈夫，并不总是容易的事情。万不爱交际，也不是一个特别感情外露的人。在某些方面，他相当腼腆，尽管他有极大的交际能力并且是一个天才的谈话者。但是回顾我认识他的这段时光，一段对于家庭并非总是容易的时光，他作为一个人给我印象最深的有两种东西：他的人格力量和他保持友谊的能力。而且我特别敬佩他那种把这两种人格品质传给他的子女、传给他的最密切的学生的方式。

万是一个极其热情极其忠诚的朋友。他记得爱德加·艾伦·

波(Edgar Allen Poe)的诗"乌鸦",及其信守爱情的宣言。玛莉的去世对他是毁灭性的,在随后的一年,他一遍又一遍地全篇背诵这首诗。在他生命的最后几年,即使当他发现越来越难工作了,他仍然不断抗争,总是充满好奇心,总是想学习更多的东西,总是想让人们分享他的知识,总是感谢那些他最在意的人。他在谈话中的热情和慷慨一生中从未改变,而他对朋友和家庭的热爱,我认为,常常从他看到他们来访,接到他们的电话时那开朗的欢乐优美地表达出来。他很体贴别人,作为朋友,他又是高度敏感的;他懂得失去伴侣有多么困难,波特[3]去世以后,他给我极大的安慰,这对他毕竟也是可怕的损失。他面对失去亲人表现出坚强刚毅,对我是一个光辉的榜样。对于各种不同的人,他知道如何给予善意,如何接受善意。最后几年,在子女的帮助下,他和管家萨蒂(Sadi)创造了一个总是让人乐意造访的家庭。

万和玛莉属于我所认识的最年轻最有活力的人,在他们70多岁的时候,还有万80多岁和90多岁的时候,他们的情景常常表现出智慧。记得波特和我结婚不久,有一天晚上我们收到邀请,与玛乔里(Marjorie)和帕森斯(Charles Parsons)一起到切斯特纳特大街38号吃饭。在比肯山的那个客厅里坐着三代埃德加·皮尔士哲学教授,每一个都是下一代的Doktorvater(博士导师)。由于我是在坐最年轻的成员,一开始还有些胆怯。但是玛莉端上甜点以后,转向四位客人说:"哎,你们这四个孩子最近一直在做什么?"把我与波特、玛乔里和查尔斯放在一起当作一个"孩子",真让我高兴。这使我对年龄有了一种全新的看法。万和玛莉依然年轻。他们看得更远。

关于万与波特的友谊有某种东西是非常感人的。波特过去常说,在整个哲学史上,再没有两个人之间有过更长的工作关

系。他们1946年春天相见，波特成为万的学生，在随后的53年里，他们一直在交谈。有一次万带着有趣的微笑告诉我他第一次见到波特。波特找他，要求他做他关于洛克和莱布尼兹的指导老师。万感到困惑，同意了。但是不久，他们就在讨论万当时的研究，而且这种讨论再也没有停止过。怀特(Morty White)记得40年代末有一次走进贝克特室(Bechtel room)，看见万在屋子中间，被一个矮个消瘦的学生围着，他正向万大声地批判性地讲授万自己的哲学。这就是波特。将近50年以后，我常常高兴地陪伴万和波特在查尔斯河边或泥河(Muddy River，万叫它"大泥塘"〔the mighty Muddy〕)边长时间的漫步。万总是不断要求波特给他提出新问题进行思考；他想知道我们认为今天什么是哲学中最重要的前沿问题。他的求知欲望从不满足。到万家里访问的朋友总是知道如何让他高兴：只要讲述一个自己新获知的关于科学史、或地理学、或词源学的事实就可以了。波特和我经常请万来家里吃饭，我们不止一次整个晚上都在讨论一个词。有一个晚上我们提到"Welch rarebit"这个短语，使我想起另一个晚上万和我父亲来吃饭，万解释说，"Floyd"是威尔士语，实际上与"Lloyd"是同一个名字，但是从原初语言变成英语时字头音发生变化。如果用威尔士语发音，就要求使用左边的边音，像"Chslloyd"一样。万一遍又一遍向我们显示正确的发音，直到我父亲和我能够以恰当的发音说出我们自己的名字，他感到满意，才离去。

关于逻辑和哲学，万和波特教了我许多东西，我不可能在这里一一例举。他们之间有一种共同的理性态度，这种态度根深蒂固，并且深深地影响了我。他们可能会非常滑稽，尤其是当他们对他们认为是马虎或受到误导的哲学著作相互做出尖刻的评

价值,他们可以会特别滑稽。但是如果一个玩笑让自己表达出超越了自身混淆的快乐,那么他们各自都愿意承受这个玩笑。在他们的哲学对话中绝对没有虚夸的空间。这一点是与他们都痛恨一种观念相联系的,这种观念是:可以通过表明意识形态立场,通过划分不同的"主义"来进行哲学研究。波特看不起这种从事哲学研究的方式,他对自己的这种态度总是很明确的。但是,直到波特晚年,经过比较长的时间与万交谈,观察他们互相交谈,我才认识到,波特的这种态度有多少是从万那里学来的。主张一个哲学家的工作就是要捍卫所接受的这种或那种观点(实在论或唯心主义或实用主义);认为在哲学中"主义"是最为重要的,这样的观念和思想在他们两人看来都是非常讨厌的。这很容易使人误解万的哲学,因为他常常使用某种"主义"来总结自己的观点。然而,仔细读他的著作就会发现,他很少停留在这些标签上。它们是他不予以论证的起点的速记,或是有帮助的指示物,指引读者看到他计划要对一种过分简单化的区别所发动的攻击。"主义"从来不是他的工作的最高目标。有一天波特和我从剑桥开车送万回家,万告诉波特他收到一个德国学者的来信。这个学者想要知道万愿意捍卫数学哲学中的哪一种立场。万厌恶的说:"波特,他让我从那个……观点目录中来选择,那是什么来的?……那种丢人的三……"当然,万想到的是哲学中逻辑主义、形式主义和直觉主义这三种传统的划分,但是他非常讨厌这个问题,以致他甚至不能说出这个词。在万看来,一个哲学家被要求对号入座到一种预先存在的意识形态中,这是极大的耻辱。这种划分归类的做法充其量对学监和图书管理员有用,但是对思想家没有用。(万指的是作为"管理"的学术高层中所有成员,无论地位多高。)按照万和波特的理解,哲学的艺术要

求判断如何清晰地得出一些至关重要的区别,恰恰清晰得足以说明一个问题,绝不会比那更清晰。即使当万涉及自然主义或实用主义的时候,这些观念也不比他周围的哲学赋予它们的分量更重。它们不是任何强求一致的意识形态制度的一部分;他和波特根本就不相信哲学运动。我认为万对白话、对日常语言的热爱一直是这种态度很重要的一部分。这是他的自由理性研究这种观念的内在的东西。他蔑视错误的固步自封和理性上的装腔作势。他固执己见,但是他尽最大的努力避免哲学中的空洞说教,而他对不加批判的教条主义的嗅觉一直准确无误。他的文体平铺直叙,很好记忆,引人注目,极其容易被引用,因而也特别容易被忽视,被误以为可以从他的思想中挑选一段一段的说教。但是,万对20世纪哲学的意义如同休谟对18世纪。最为严重的是,当他以人们接受的思想方式进行战斗的时候,他的话常常充满反话,开玩笑,模仿别人,一语双关,试图使他的读者放弃他们传统的表述问题方式。概括他整个看法的力量是不容易的。像休谟一样,万的思想既有否定、批判的锋芒,同时又有积极的、建设性的锋芒,人们很难一下子记住他思想的这两个方面。我认为,甚至他在这一点上有时候也有麻烦。当万把自己看作是一个科学哲学家时,他完全期待着他的积极的思想会随着知识的进化而得到发展和修正。我和他不止一次谈过他的伟大著作《语词和对象》。令我非常吃惊的是,他极其真诚坦白地说,在他的著作中,《语词和对象》不属于他最喜欢的。他说,整个说来,他更喜欢他写的逻辑教科书,因为它们比他那些更思辨的哲学著作给他更大的满足感。他在波特那本《语词和对象》上写到:"送给波特,但是不送他可能会更好。"

尽管如此,我仍然相信,他想要人们以正确的精神,一种严

肃幽默的精神记住他的哲学。当我告诉他去年春季我要开一个关于他的哲学的讨论班，首先讨论《语词和对象》的时候，他非常高兴。他说："好，从中间开始。"他的那些著作写下已经有四五十年了，而学生们仍然在读它们。去年我不止一次意识到万对这种现象有一种真正惊讶和真正欢喜的感觉，而且他也不止一次意识到了他的这种感觉。

注 释：

* 这是波士顿大学哲学教授弗罗依德女士于2001年3月2日在哈佛大学哲学系举行的"奎因纪念会"上的发言（原文题目为："W. V. Quine: A Talk for the Celebration of Quine's Life"）。我听了她这个讲话，觉得其中有很深的含义，因此向她提出翻译的请求。她同意了，但是希望我能够注明，这不是论文，而是一篇非常个人化的讲话。这里，我对弗罗依德教授表示衷心的感谢！——译者注

〔1〕 "万"是奎因周围的人对他的爱称。——译者注

〔2〕 奎因的女儿和儿子。——译者注

〔3〕 德雷本教授的爱称。——译者注

藉"格物穷理"之名：明末清初西学的传入*

徐光台**

一、前　言

在明末耶稣会士引入西学以前，中国与西欧分具个别的自然知识传统与文明。[1]由于西学是一个外来之学，传入像中国这一个具有不同的自然知识传统与文明国度时，会涉及合法性或正当性(legitimacy)的问题[2]，因此，吾人会好奇地提出一个问题：以外来者身份入华传教的耶稣会士，如何将西学在明清之际传入，特别是他们曾以中文出版了许多有关神学与自然哲学等方面的作品？[3]对于这一个涉及诸多影响因素的问题，笔者在本文中仅选取"格物穷理"，来探讨耶稣会士是如何藉此将外来之学的西学合法化，使其成为中国化的学识。

17世纪目睹耶稣会士自觉地藉着"格物穷理"之名传入西学。过去樊洪业、陈卫平、张永堂、钟鸣旦(Nicolas Standaert)和笔者等的研究，显示耶稣会士在传入西学时，曾产生了一种与宋明理学不同的"格物穷理"见解。[4]其中，钟鸣旦的研究着重17世纪西方耶稣会士与中国学者间对"格物穷理"见解的讨论，虽

然没有从西学合法化或正当性的角度来探讨这个问题，不过，笔者认为该文支持17世纪耶稣会士自觉地以“格物穷理”之名传入西学的说法。同时，它也引起笔者探讨利玛窦《天主实义》中“格物穷理”的兴趣，因而撰写《利玛窦〈天主实义〉中的格物穷理》一文。文中笔者试图将耶稣会士传入的西方“格物穷理”，回溯到始作者利玛窦（Matteo Ricci，1562－1610）的《天主实义》，并在结论中提到：“利玛窦以‘格物穷理’之名来传入西学，在证明天主是世界的主宰者与创造者以外，另一个主要目的是试图将西学合法化。”[5]由于该文的重点不在分析利玛窦如何在格物穷理的论题下，将外来的西学合法化，因此，本文拟在该文的基础上，从耶稣会士传入西学的观点，对此一部分进行一个延展的研究。

本文在进行上分五个部分。首先，笔者将分析朱熹在诠释“格物穷理”这个关键性的论题时，将自然知识置于理学穷至事物之理的外层附属地位。[6]其次，相对于自然知识与理学间的模糊关系，耶稣会士则具有源自中世纪汤玛斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1224－1274）建立了一个清楚的神学与自然哲学间的上下层级间的关系。接着，介绍对西方神学与自然哲学间关系并非不清楚的利玛窦，他在《天主实义》[7]（1602）一书中，为了阐明天主的真实意义，提出一个士林哲学观点的“格物穷理”见解，藉此引入神学。随后，在给《几何原本》的译序中，利玛窦将士林哲学观点的“格物穷理”见解推展向数学，一个特定的西方科学知识领域。在利玛窦开启西学意义的“格物穷理”的基础上，1623年艾儒略（Giulio Aleni，1582－1649）在《西学凡》[8]中，将哲学纳入士林哲学观点的“格物穷理”范围内。最后，笔者分析更多的耶稣会士，将士林哲学观点的“格物穷理”见解延伸向特

别的科目，并提供详细的内容。

二、自然知识在理学"格物穷理"中的地位

耶稣会士传入西学的对象与讨论者是明清之际身受理学教育的中国士人。朱熹(1130－1200)在诠释"格物穷理"时，不但为宋明理学开启了一个关键性论题，也将自然知识置于穷至事物之理的外层地位，建立一个自然知识与理学追求穷得道德之理间的模糊关系。

在朱熹对《大学》的诠释中，他为儒士提供了一个理想的成长计划，由格物出发，经由致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下等阶段，而臻至明明德。

> 古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。[9]

由于格物、致知的最终旨意在成圣贤[10]，而朱熹对"格物"的诠释是至物[11]，并"穷尽事物之理"[12]，因此，在此一理想成长计划中，只有通过"格物穷理"，才有成为圣贤的可能。

格物中的物，指的是范围非常广泛的事物，包括自然物，眼前接触的道德与社会行为，自家身心之微念，也将经史记载的都纳入。依此，包括读书、格自然物、就事理体察、看古人行事、即人事、求诸己等，都是格物的方式。[13]质言之，格物的范围大到"世间之物，无不有理，皆须格过。"[14]

在对如此宽广范围内的事物进行格物，以穷全事物之理时，自然物在其中的地位如何？在回答此一问题前，吾人需要先了解“理”与人和万物间的关系。朱子认为人与万物的生成变化，都是由形而上的理与形而下的气形成的。格物穷理就是通过生成之人与万物，来穷究形而上的理。[15]

朱熹承袭周敦颐(1017－1073)的太极见解，主张太极是天地万物所以存在之理。[16]理的存在虽先于天地万物的存在，实际上还须通过由五行之质与阴阳二气的相互作用，来产生天地万物和人的发育流行与生成变化。[17]从理一分殊来看，“合天地万物而言，只是一个理。”[18]从万物角度来看，“万物中各有太极”，各具一理。理是属于形而上的，无形影，不可见，只能通过在分殊的天地万物与人来认识。“万物皆有理，理皆同出一原。但所居之位不同，则其理之用不一。”[19]因此，通过格物，从万物来探究同源的理，由分殊而回归一理，也就是“格物当穷究万物之理令归一”。[20]质言之，格物与穷理是密不可分的，“格物，所以穷理。”[21]

由于五行之气在质上，具有清刚(精英)或重浊(渣滓)的区别，所以，当理通过阴阳二气与五行之质时，形成殊别的天地、万物和人。在五行之质中，“水火清，金木浊，土又浊”[22]，天地就是在阴阳二气磨转中依照清浊的区分，清者像火的部分，除了形成在外周转的日月星辰，也形成风霆雷电等大气现象；浊者聚在中央，形成不动的地。[23]在五行之气在质上所具有清刚(精英)或重浊(渣滓)的区别下，也造成了地表附近的人与物，虽同出于理气的结合，却因气禀的差异，加上二气五行的滚行作用，产生昏明厚薄，正与不正的差异。[24]

就像理不具形影，理所生的天命之性也是见不着的。通过

气质之禀，性与理有了安顿处，也成为性与理的蔽锢。万物、禽兽与地表面附近的人的生成，虽然源自同理，却因禀气的不同而异。人得到的是正而通的精气；其他的则是偏而塞的粗气。[25]因此要反本穷源，了解性与理的方式，还是通过穷理格物。[26]

在格物方式上，朱熹认为只停于表面，这种只知外表就像只见人的外表穿着，或只会表面地说天是高、地是深等，而不知所以然之理，也就是而未向事物进行格物穷理。

> 《或问》："莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易者。"先生问："每常如何看？"广曰："'所以然而不可易者'，是指理而言；'所当然而不容已'者，是指人心而言。"曰："下句只是指事而言，凡事固有'所当然而不容已'者，然又当求其所以然者，何故。其所以然者，理也。理如此，固不可易。又如人见赤子入井，皆有怵惕、恻隐之心，此其事'所当然而不容已'者也。然其所以如此者何故，必有个道理之不可易者。今之学者但止见一边。如去见人，只见得他冠冕衣裳，却元不曾识得那人。且如为忠，为孝，为仁，为义，但只据眼前理会得个皮肤便休，都不曾理会得那彻心彻髓处。以至于天地间造化，固是阳长则生，阴消则死，然其所以然者是如何？又如天下万事，一事各有一理，须是一一理会教彻。不成只说道：'天，吾知其高而已；地，吾知其深而已；万事万物，吾知其万事万物而已！'"[27]

在格物的对象上，朱熹承继程颐（1033－1107）的格物穷理见解，以己身为界，将"格物致知"的事物做内外的区分。他认为应花六七分工夫于内面，三四分于外面，并强调不可花近半工夫

于外面。若超过一半，则更不行，何况只是向外做工夫。[28]依此，对属于外面的自然物进行"格物致知"，所花的工夫不应超过二四分，当然更不应将工夫只用来格自然物了。[29]这种通过格物以穷理的内外区分，也可视为是格自然物之理与格伦理行为之理的区别。[30]

相对于这种区分，如果只表面地知晓万物，就好比只见果子之皮壳，也就是未向事物进行格物穷理，则果肉与核可比喻为向事物进行格物穷理。上述格物穷理的内外区分，也就是格自然物之理与格伦理行为之理的区别，在朱熹曾举吃果子的例子，可以果肉与核来比喻格自然物之理与格伦理行为之理间的关系。若只格外面自然物的所以然，就像是去皮壳食其肉，但未能穷至终极之理，好比未及果核滋味。

> 广曰："大至于阴阳造化，皆是'所当然而不容已'者。所谓太极，则是'所以然而不可易者。'"曰："固是。人须是向里入深去理会。……大凡为学，须是四方八面都理会教通晓，仍更理会向里来。譬如，吃果子一般：先去其皮壳，然后食其肉，又更和那中间核子都咬破，始得。若不咬破，又恐里头别更有滋味在。若是不去其皮壳，固不可；若只去其皮壳了，不管里面核子，亦不可，恁地则无缘到得极至处。大学之道，所以在致知、格物。格物，谓于事物之理各极其至，穷到尽头。若是里面核子未破，便是未极其至也。如今人于外面天地造化之理都理会得，而中间核子未破，则所理会得者亦未必皆是，终有未极至处。"[31]

只是表面地知晓万物，就好比果之皮壳；格自然万物也只是

介于核心与皮壳间的肉，仍属于核子之外围；核子才代表内里的事物。只有合内外，从果肉到达核仁，才能穷致其理。这是一个有趣的例子，颇能表达自然知识在朱熹“格物穷理”中的介于外层与核心间的关系。

从格物穷理的内外区分来看，核心是属于格伦理行为之理的部分，这也是朱熹认为切己或格伦理行为之理为穷得实理的必要工夫。相对于切己，只去逐一草一木之物，虽然也在格物，则漫无所归。[32]在格自然物方面，朱熹承继程子的格物思想，对博物式的追逐一草一木之理，颇有不胜其繁的态度。这是由于格物、致知的最终旨意在成圣贤，而只格外物，是无法成就圣贤的，因此，他对专注于格一草一木这样微末的自然物，持着一种较为消极的态度。

> 问程子格物之说。曰："须合而观之，所谓'不必尽穷天下之物'者，如十事已穷得八九，则其一二虽未穷得，将来凑会，都自见得。又如四旁已穷得，中央虽未穷得，毕竟是在中间了，将来贯通，自能见得。程子谓'但积累多后，自当脱然有悟处'，此语最好。若以为一草一木亦皆有理，今日又一一穷这草木是如何，明日又一一穷这草木是如何，则不胜其繁矣。……"[33]

由于格自然物所得的自然知识属于格物穷理的核心外层地位，为了了解在格物穷理中，外层与核心间的关系，吾人仍须回到外物与伦理间的关系上去了解。对于外物，朱熹似乎将其区分为两种：一种是天地鬼神山岳，另一种是依赖天气与地面状况的草木。天地的高深，鬼神的幽显，是理在气质中的变化。[34]而

依赖天或地之状况的草木等.其理不仅包括理在气质中的变化,还涉及人能随天时与地之厚薄来决定合宜的收种之时。[35]这方面还关连到穷理尽性的圣人,关切外物与人之间的关系,在参赞天地之化育时,使物物各得其所,事物各得其宜。[36]如此格物,就像前述吃果子的例子,格自然万物也只是介于核心与皮壳间的肉,格伦理行为代表核仁的内里事物,只有从果肉到达核仁,合内外之理,才能穷致其理。

> 问:"格物须合内外始得?"曰:"他内外未尝不合。自家知得物之理如此,则因其理之自然而应之,便见合内外之理。目前事事物物,皆有至理。如一草一木,一禽一兽,皆有理。草木春生秋杀,好生恶死。'仲夏斩阳木,仲冬斩阴木',皆是顺阴阳道理。自家知得万物均气同体,'见生不忍见死,闻声不忍食肉',非其时不伐一木,不杀一兽,'不杀胎,不妖夭,不覆巢',此便是合内外之理。"[37]

回到朱熹由格物出发,经由致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下等阶段,而臻至明明德,此一为儒士提供的理想成长计划来看,通过格物穷理,特别是格自然物与格伦理行为间的关系,朱熹的诠释似乎创造了一个自然知识与理学追求道德理想间的新关系。因为自然知识被包括在理学的格物范围内,而且格物的目的在"穷至事物之理",所以,自然知识似乎附属于理学的事物终极之理之下。

然而,如果吾人追问:格自然物对理学的终极之理提供了什么服务,或者个人如何能由格自然物出发而达至事物的终极之理,吾人将发现,存在于自然知识(也就是对自然物的格物或探

究)与理学追求的道德之理间的关系是相当模糊的。[38]

王阳明在成长过程中,曾崇拜朱熹,追随其格物穷理思想,并以格竹子为例,确实地去实践朱熹格物之学,在之理。很不幸地,他并未获致其理,反而病倒了。[39]王阳明格竹子失败的例子,证明了朱熹格物穷理方式的困境。用今天的术语来说,王阳明以格竹子的例子来检证了朱熹格物穷理方式,结果是否证了它。后来,三十七岁在龙场驿领悟“格物致知”之旨,“始知圣人之道吾性自足,向之求理于事物者,误也。”[40]于是,王阳明将理置于人心,并将格物穷理内化为道德修炼成德的问题,而与自然知识愈行愈远。明末时期,王学对心外的事物愈趋主观,因而引起实学在格物问题上的反动,着手于实物探究与实践,罕言穷理。[41]

质言之,在耶稣会士将西学传入中国以前,自然知识与理学所追求的生成万物与道德之理间的关系,似乎依然像朱熹提出的那样模糊。相对于中国学界中,理学与自然知识间的模糊关系,13 世纪后半阿奎那为西方学术中神学与自然哲学界定了一个清楚的士林哲学的关系。[42]

三、西学传统中神学和自然哲学间的上下从属关系

早在西元前 4 世纪亚里士多德(Aristotle,384 - 322 BC)《后分析篇》已讨论学科分类与从属关系。在此基础上,中世纪士林哲学与大学的课程结构,都发展出神学和自然哲学间的从属关系。万物的探究可以用来证明万物终极的造物主的存在。耶稣会士在来华传入西学以前,即接受了士林哲学中发展出来的神

学和自然哲学间的从属关系。

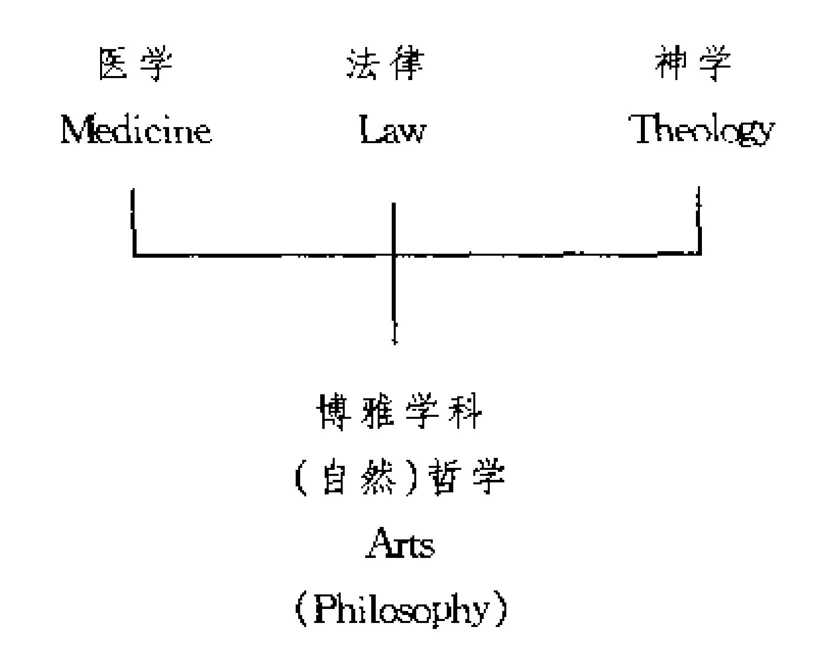
12世纪从希腊与阿拉伯翻译来的新材料开阔了西方世界的学术。学者们在下个世纪努力于吸纳这些出现在大学课程中的新学术。由于新学术的出现引致(《圣经》)信仰与(希腊哲学)理性间的遭逢,阿奎那为基督文化中的哲学提出一个解决方案,将哲学附属在神学之下。

在翻译的运动中,12世纪见到欧几米德(Euclids)的《几何原本》、托勒密(Ptolemy)的《天文学大全》(*Almagest*)、阿基米德(Archimedes)的作品以及亚里士多德作品都转译为拉丁文。[43]其中,最重要的是完整的亚里士多德作品,不但涵盖了整个希腊哲学,也提供了一个科学理念和附属科学的见解。

在探讨证明知识的逻辑著作《后分析篇》中,亚里士多德呈现了一个科学知识性质的理念。在学科自主的见解里,由于每门学科有其科学命题的主词与述词,科学证明无法由一学科转到另一学科。[44]科学证明可分为两类:事实证明(quia)与根据理由或原理的证明(propter quid)。前者只透过遥远的原因或结果来指涉事实的知识;后者则属于最完美的证明,透过适当的、即刻的原因或原理去解释一个事实或命题。[45]尽管亚里士多德强调要避免跨过不同属(genus)的跨学科证明,他建议某些学科间存在着相互关连。附属于高级学科的低级学科,在原理与证明方面有赖高级学科。换言之,低级学科只知事实,高级学科则提供解说事实的原理,以完成一个科学证明。[46]

当西方拉丁世界可读到亚里士多德著作时,正是中世纪大学形成的时期。由于亚里士多德哲学来自世俗世界,一方面,它对基督教义的世界观具有危险性[47],另一方面,亚里士多德哲学具有的解释力,使得它不但成为中世纪博雅课程的主要内容,

也成为医学、法律与神学等进阶课程的必要先修课程。13世纪西学在大学课程结构中可分为两阶段中的四科:初阶的博雅课程与进阶的医学、法律与神学。(见表一)



表一　中世纪大学课程中哲学与高级学门间的关系

对基督教义而言,亚里士多德哲学的有用性与危险性,造成神学与哲学间的必要张力。13世纪阿奎那以界定二者间的适当关系来解决此一问题。一方面,他主张哲学臣属于神学。相对于神学,尽管哲学是不完整的与不完美的,它为信仰提供了必要的服务。哲学可用来证明有关信仰的命题(例如,上帝的存在),使用自然世界的类比来阐明信仰的真理,以及否证反对神学真理的意见。依此,阿奎那将基督神学亚里士多德化,也将亚里士多德哲学予以基督神学化了。[48]

当耶稣会士采取中世纪后期的大学形式来拓展教育时,他们也承继了阿奎那所界定的神学与哲学间的关系。1550年设立的罗马学院即秉承以亚里士多德哲学与汤玛斯神学来训练耶稣会士进行天主教的改革。利玛窦曾在此学习五年(1572 -

1577)，因此，在他前往中国传教前，他似乎不可能不知道神学与哲学间的关系。

四、利玛窦藉“格物穷理”引入西学

在宋明理学的格物穷理以外，在《天主实义》中，利玛窦藉“格物穷理”来传入西学，这点使他成为首位根据士林哲学提出一个新的“格物穷理”见解者。在《几何原本》的译序中，他进而将士林哲学观点的“格物穷理”见解推展向数学。

利玛窦《天主实义》是本介绍士林哲学的基督教义书，但是，它却不是第一本中文教义书。[49]在1583年9月，利玛窦追随罗明坚(Michele Ruggieri，1543－1607)在肇庆传教。为了想让中国人接纳他们，罗明坚决定像佛教和尚着袈裟，并准备了一本中文天主教教义书——《天主实录》——来归化佛教徒。[50]当利玛窦接触过许多中国士人后，他发现儒家比佛教对中国人具有更大的影响力。于是，为了归化接受理学教育的士人成为天主教徒，他改变了罗明坚提出的传教政策，出版另一本中文的教义书——《天主实义》，创造了一个结合儒学与士林哲学的调适政策。[51]

对中国士人而言，西方基督教义中的天主是一个异常新奇的外来学说。或许透过与许多中国士人的接触，以及1590年左右开始翻译《四书》的经验，利玛窦了解在接受理学教育的中国士人心中，“格物穷理”是一个关键性的论题。《天主实义》采取中西学者间对话形式，基本上，二者分别代表了理学与耶稣会士的世界观。不像伽利略(Galileo Galilei，1564－1642)《两个世界

主要体系的对话》(*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*,1632),其中 Simplicio 和 Salviati 分别代表亚里士多德-托勒密与哥白尼体系,为究竟地球还是太阳在世界中心进行论辩,其目的或在说服接受正统的亚里士多德-托勒密世界观者,转而接受哥白尼体系[52];在《天主实义》中,利玛窦关切的是介绍天主的学说,他以士林哲学的方式来诠释格物穷理,并批判宋明理学的见解,希望转化接受理学教育的中国士人。但是,两书的共通处在藉着亚里士多德式的推理来为读者眼中的新学说辩护:伽利略为的是哥白尼世界观,利玛窦则是天主实义。

由于中西士人在思维方式与万物的本原相当不同,利玛窦首先要确立的是:采用亚里士多德式的推理来探讨万物的本原。根据《天主实义》中代表利玛窦立场的西士说法,人心的独特处在于其灵才能够"明达先后内外之理",并"能辨是非别真伪,而难欺之以理之所无。"[53]中士也同意"人禀义理,以穷事物。故论惟尚理焉耳。"[54]根据亚里士多德化的基督神学,上帝或天主赋予人神灵,使人能论万物之理与所以然。"人则超拔万类,内禀神灵,外睹物理,察其末而知其本,视其固然而知其所以然。"[55]

依此,由表知内与观现达隐的灵魂,人可知万物起源的所以然,也就是造物主。"人之格物穷理无他路焉,以其表而征其内,观其现而达其隐。……欲知人类之何魂,视其独能论万物之理,明其独有灵魂矣。"[56]由于哲学可为神学提供必要的服务,阿奎那提出了从运动、动力因、必然的存有、存有的层级与目的因等五路证明天主存在的方式。[57]其中,动力因与目的因是亚里士多德哲学四因说中的两种。利玛窦借用中国的语词——理[58],将其以士林哲学中推理来使用[59],特别是在有关上帝存在的论

证中采用动力因与目的因的方式。

在以目的因来论证天主的存在方面，利玛窦从物被安排得很有秩序和生物受到聪慧存有的引导，来说服读者相信天主的智慧与灵才。缺乏灵才但具秩序的物体，除非外来的灵者引动它们，它们难以随机的规则运动。[60]具有觉魂与知觉但缺乏灵性的生物，未受灵才的引导，无法表现灵性的行为。[61]

在以动力因来论证天主的存在方面，利玛窦选择完成物质事物与生物的产生为两个例子。"凡物不能自成，必须外为者以成之。楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手。知此，则识天地不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也。"[62]不论生物是卵生，出自子宫或种子，如果吾人追溯到该类的最初者，也就是"始生者"，由它来代代相生。至于该类的最初生物不能自成，必有一最初的制作者，天主是世界万物的第一因。[63]

利玛窦从动力因的观点来追溯万物的原始制作者，这样的解说面临中士追问"天主由谁生"，与质疑"物乃自类相生和天主无关"。[64]为了说明天主是创生物类与人的目的因与动力因，将天主与被造者加以区分，利玛窦采用中国语词"所以然"来介绍亚里士多德的四因说。[65]他是第一位用作者、模者、质者与为者来表达亚里士多德四原因的人。此处他不但明白地借用了理学中使用的"所以然"的语词，还将它与士林哲学的推理方式连结在一起，并把亚里士多德的四因说以论物之四种所以然方式传人。[66]

依照士林哲学，在这四种说明事物改变的所以然或原因中，"模者、质者此二者在物之内，为物之本分"，而"作者、为者此二者在物之外，超于物之先者也，不能为物之本分。"天主与一般事物的区别，在于他超于万物之先，创造万物，所以他只能是作者、

为者，而不能是模者、质者。[67]

另一方面，从区分邻近的与最初的因果关系来看，利玛窦以邻近因来解说被创造的事物，造物主只能是万事万物的最初的作者和为者。虽然事物间也存在着因果的关系，不过，那是就事物间邻近的因果关系而言，万物间的所以然关系，包括父母与子女间的因果关系，只是物与物间的私小的所以然；他视天主为无上至大的所以然，也就是一切事物发生的最初之原因，是“所以然之初所以然”。[68]

于是，这种将士林哲学中的推理与原因，经由借用程朱理学的理与所以然的语词，从天地万物的“其然验其所以然”，而证明天主是世界的主宰者与创造者的奥理，是世界万物的“所以然之初所以然”。

依照士林哲学，造物主是万物之外创造的最初之作者与为者，他只能是亚里士多德哲学中的实体（自立者，substance），不可能是偶性（依赖者，accident）。在《范畴论》（Categories）中，亚里士多德明确地区分实体以及量、质、关系、地、时、位置、状态、动作与反应等其他九种描述实体属性的偶性，共为十个范畴。[69]并在此基础上建立逻辑推论、证明与学科知识。伽利略在1615年初次被告到宗教审判庭时，其中的一项罪状，就是传说他主张上帝不是一实体，而是一偶性。[70]伽利略则从士林哲学以来流行的观点，基于学习的理由（for the sake of learning），而采用论辩的方式（in the name of disputation），来讨论上帝是实体或偶性，为自己辩护。由于这是中世纪阿奎那以来通行的方式，所以，此一罪状没有成功地加在伽利略身上。[71]

另一方面，在思维方式上，传统中国士人缺乏明确区分“实体”与“属性”（或偶性）的意识。[72]从利玛窦的观点来看，中国士

人"不能辨乎物之所以然也",不清楚天主是万物的公作者,反而误认理或太极为世界万物的起源。因此,他采取实体(自立者)与偶性(依赖者)的概念,将理与太极都归于依赖者而不是自立者,来批驳理学的理与太极不能为万物之原。

> 吾今先判物之宗品,以置理于本品,然后明其太极之说不能为万物本原也。夫物之宗品有二:有自立者,有依赖者。物之不恃别体以为物,而自能成立,如天地、鬼神、人、鸟兽、草木、金石、四行等是也,斯属自立之品者。物之不能立而托他体以为其物,如五常、五色、五音、五味、七情等是也,斯属依赖之品者。……若太极者,止解之以所谓理,则不能为天地万物之原矣;盖理亦依赖之类,自不能立,曷立他物哉![73]

根据亚里士多德实体与偶性的主张,自立者指的是个别具体存在的物体,也就是实体,而依赖者乃是附着在这些个别实体的属性,也就是偶有的。依此,将太极与理归于不是自立者,则在万物的生成的因果关系而言,太极与理不但难以立他物,成为产生物的邻近因果,遑论其为万物的最初因。

质言之,太极"不能为天地万物之原矣,盖理亦依赖之类,自不能立,曷立他物哉!"在利玛窦采用士林哲学的分析与诠释中,理学的理与太极不能自立,因此也无法包括意识与灵才,而二者在指导或引导生物行为与安排物质成规则秩序方面,都是不可或缺的。

> 理也者,则大异焉。是乃依赖之类,自不能立,何能包含灵

觉为自立之类乎？理卑于人，理为物，而非物为理也。……如尔曰："理含万物之灵，化生万物"，此乃天主也。何独谓之理，谓之太极哉？[74]

此外，根据中国士人对理的两种看法：王学的"理在人心"和朱学"理在事物"，理只能是依赖于人心或事物者，不能是先于事物之原者。

若太极者，止解之以所谓理。……中国文人学士讲论理者，只谓有二端：或在人心，或在事物。事物之情合乎人心之理，则事物方谓真实焉；人心能穷彼在物之理，而尽其知，则谓之格物焉。据此两端，则理固依赖，奚得为物原乎？二者皆在物后，而后岂先者之原？[75]

在这段引文中，利玛窦不但呈现了王学的"理在人心"和朱学"理在事物"，他还将实学对格物的见解牵入，因而强调"事物之情合乎人心之理，则事物方谓真实焉"。接着，他转而陈论，"人心能穷彼在物之理，而尽其知，则谓之格物焉。"此处笔者发现，对于明末士人在理学传统下对格物穷理的三种主要看法，利玛窦似乎并未忽略其中任何一种。由于格物始于那个能穷彼在物之理的人心，此处利玛窦试图用士林哲学对人心的见解来界定格物穷理，而尽其知于万物的"所以然之初所以然"。

诚如钟鸣旦指出的，"格物、穷理、在万物中寻找天主"，利玛窦借用格物穷理的目的在证明天主的存在。[76]为了归化中国士人，利玛窦试图证明：只要依循着《天主实义》中提出的士林哲学的格物穷理的见解，人们就可以在万物中发现天主。借着赋予

中国语词"理"与"所以然"上林哲学的诠释，利玛窦试图以士林哲学的格物穷理取代了理学的格物穷理。[77]由于他的主要关切是神学，也就是证明天主的存在，因此，在《天主实义》中，利玛窦将某些士林哲学的概念结合起来，提出格物穷理见解，成为他传教的有用的工具，而未将其延伸向神学以外的科目。

基于哲学为神学提供的服务，加上西方自然知识确实吸引了一些中国士人的注意，利玛窦试图利用西学的自然知识作为归化中国士人信教的诱饵。[78]由于中国士人并不具有西士的推理，如何能寄望他们通过士林哲学的格物穷理，经由自然知识来证明天主的存在呢？在1607年出版的《几何原本》序言中，利玛窦明白地指出，几何可以为格物穷理方法之模范。

> 夫儒者之学亟致其知，致其知当由明达物理耳。物理眇隐，人才顽昏，不因既明，累推其未明，吾知奚至哉。吾西陬国虽褊小，而其庠校所业格物穷理之法，视诸列邦为独备焉。故审究物理之书极繁富也。彼士立论宗旨，惟尚理之所据，弗取人之所意。盖曰理之审，乃令我知，若夫人之意，又令我意耳。知之谓，谓无疑焉，而意犹兼疑也。然虚理隐理之论，虽据有真指，而释疑不尽者，尚可以他理驳焉。能引人以是之，而不能使人信其无或非也。独实理者、明理者剖散心疑，能强人不得不是之，不复有理以疵之。其所致之知且深且固，则无有若几何一家者矣。[79]

几何中的推理最能深固所致之知。于是利玛窦将他的格物穷理见解延伸到欧几米德几何学上，使得数学成为格物穷理的一部分。[80]

事实上，从一个较广义的观点来看，西方科学只是传入中国的西学中的一部分，因此，利玛窦不仅是首位将西方科学转化为另一种格致学的人，他也是首位将西学转化为另一种格致学的人。从耶稣会士的观点来看，利玛窦是第一位努力借着格物穷理之名输入西学，使其中国化者。在《天主实义》中，他用士林哲学式的格物穷理见解来介绍关于天主的学说，而未延伸向神学以外的任何特别学科。但是，在《几何原本》的序言中，他明确地将数学纳入格物穷理的范围之内，从"所以然"来论几何的根基。

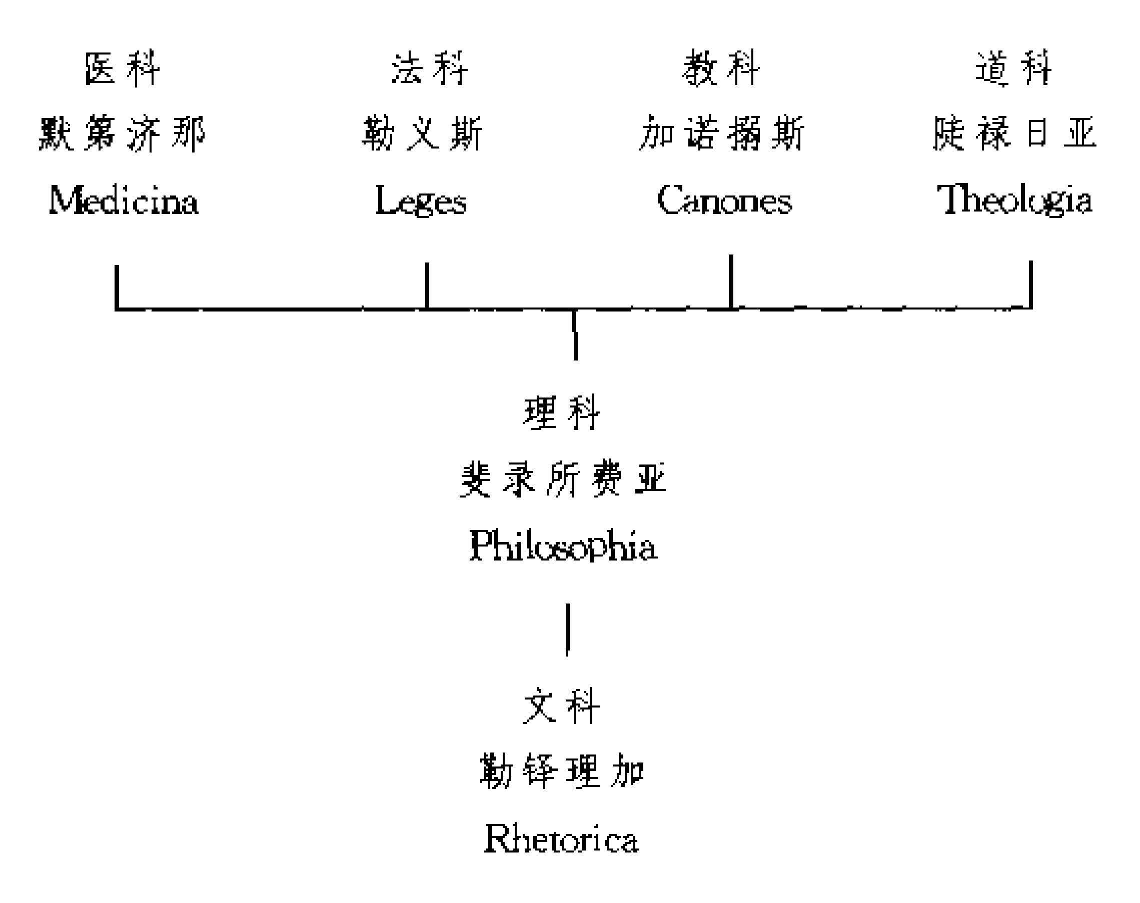
> 其几何原本一书尤确而当。曰原本者，明几何之所以然。凡为其说者，无不由此出也。[81]
>
> 窦自入中国，窃见为几何之学者，其人与书信自不乏，独未睹有原本之论。既阙根基，遂难创造，即有斐然述作者，亦不能推明所以然之故。[82]

此外，利玛窦认为西方学校中教授格物穷理之法，不限于上面提到的几何，如他在《几何原本》序言中所述，"吾西陬国虽褊小，而其庠校所业格物穷理之法，视诸列邦为独备焉。故审究物理之书极繁富也。"这段话意味着西学中，特别是物理方面有许多作品合于他的格物穷理见解。艾儒略则在《西学凡》中将这项连结西学与利玛窦格物穷理见解在一起的蕴义，明白地表达出来。

五、艾儒略《西学凡》中的格致学或理学

1623年艾儒略在《西学凡》中对西学提出了一个一般性的

说明中，将利玛窦以士林哲学的方式来诠释"理"与"所以然"所建立的"格物穷理"的见解，延伸到诸多学科，将哲学纳入"理学"的范围。艾儒略将西学区分为六科（文科、理科、医科、法科、教科、道科），并将它们区分为三阶段学习。（见表二）



表二 《西学凡》中西学的三阶段与六科

一般而言，艾儒略将西学分为三阶段与六科的想法，是符合罗耀拉(Ignatius Loyola, 1491－1556)对耶稣会士的教育理念：通过古代经典学习文学、亚里士多德哲学与阿奎那神学来强化智识生活。[83]在第一个阶段学生先修文科，内容包括经典、文法、修辞等。在完成文科的学习后，进入次一阶段，也就是理科（哲学或斐录所费亚，philosophy），相当于西方大学的博雅课程(Liberal Arts)。在完成这类课业后，西学体系下的学生如要进一步学习，可以进入第三阶段，学习医科（医学）、法科（世俗法）、

教科(教规法)或道科(神学)等专业。基本上遵循着中世纪大学的结构,哲学是这四门高级学科的先修。

在完成第一阶段文学的学习后,艾儒略称接下去的西学为“进于理学”。就像利玛窦在《天主实义》中将其士林哲学对人的看法与格物穷理连结在一起,艾儒略也强调人为万物之灵,可从人的理性或智性出发,进行格物穷理。

> 文学已成……使进于理学。理学者,义理之大学也。人以义理超于万物,而为万物之灵。格物穷理则于人全,而于天近。然物之理藏在物中,如金在砂,如玉在璞,须淘之剖之以斐禄所费亚之学。[84]

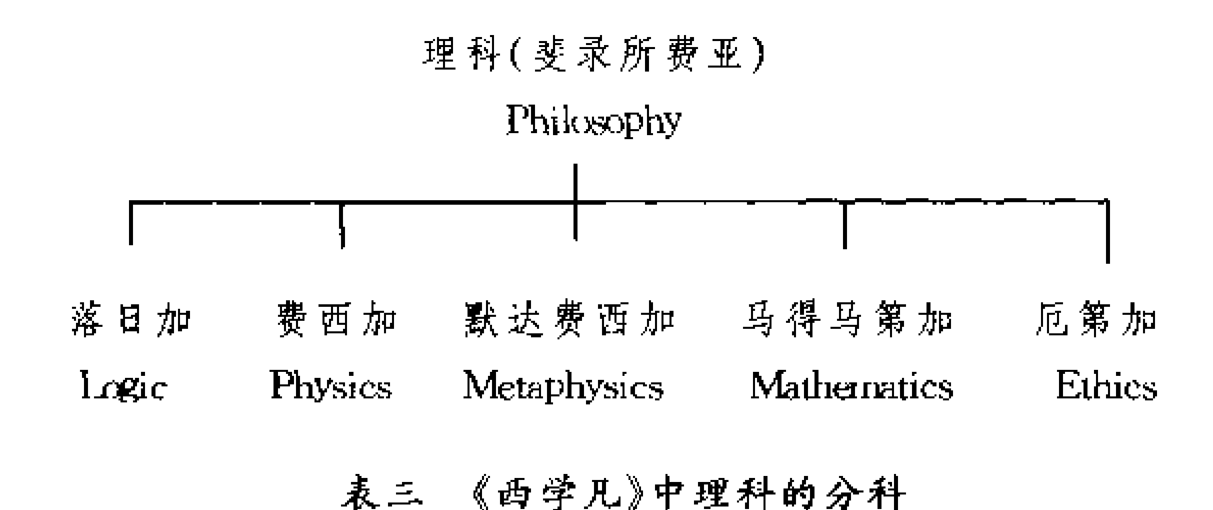
“进于理学”是进入第二阶段的理科。因此,“理学”可说是此一阶段理科的学习内容,也就是“斐禄所费亚之学”或哲学。另一方面,人为万物之灵,因为“人以义理超于万物”,所以,用“理学”来表达关于义理方面的学问,也就是区别人与万物最可贵的学问,可谓“理学者,义理之大学也。”

如艾儒略指出的,亚里士多德为西学中“斐禄所费亚之学”或哲学的宗师,他从现象来探究事物的原因或原理,由“理”与“所以然”来探究未明的微细之处。[85]这正是艾儒略遵循利玛窦格物穷理见解,强调哲学的工作在于格物以穷得隐藏之理。如同在砂中淘金,在璞中剖玉,为了把握到藏在物中的“物之理”,人们得借助“斐禄所费亚之学”(或哲学)来将其淘剖出来。因此,“理学”可说是“格物穷理之学”的简称。

“斐禄所费亚之学”或哲学可区分为五个分科(家):落日加(逻辑,logica)、费西加(物理学,physica)、默达费西加(形上学,

metaphysica)、马得马第加(数学,mathematica)、厄第加(实用科学,ethica)。(见表三)

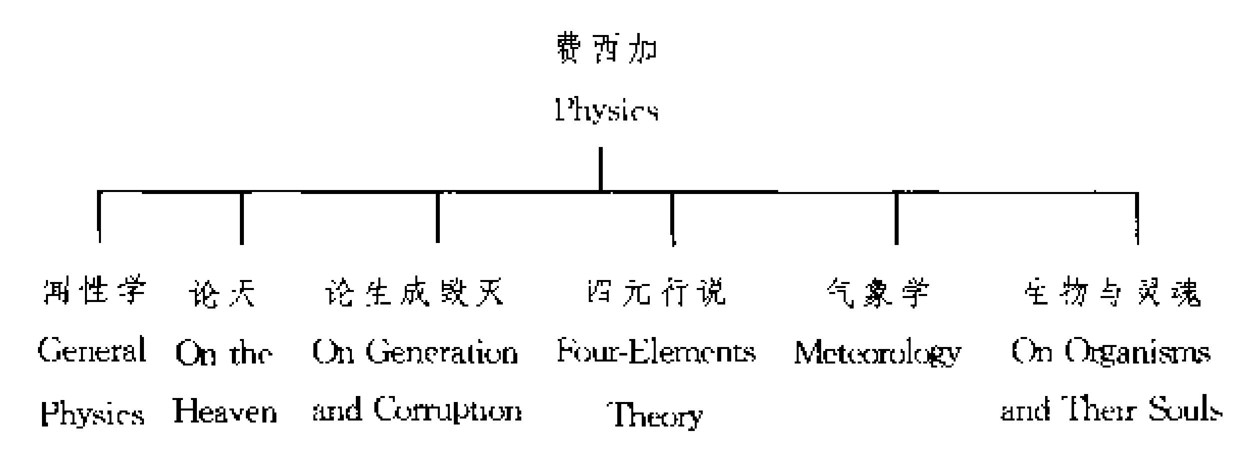
整体而言,西学中哲学的分类与亚里士多德对知识的分类大致相合。逻辑为一切知识的基本;物理学、数学、形上学是理论科学的三支;实用科学包括了经济、政治与伦理学。[86]



表三 《西学凡》中理科的分科

先看逻辑(落日加)。“夫落日加者,译言明辩之道,以立诸学之根基。”[87]逻辑的范围包括“理学所用诸名目之解”、“万物之宗类”、“理有之论”、十个范畴(十宗论)、辩学与知学等。[88]

其次为费西加(物理学)。此学之目的在“察性理之道,以剖判万物之理,而为之辩其本末,原其性情。由其当然,以究其所以然。依显测隐,由后推前”。[89]物理学在从“理”与“所以然”来探讨有形之物的“性理之道”。在亚里士多德的完整作品中,自然哲学或物理学有包括下列学科:一般物理学、论天、论生成与毁灭、气象学与生物学方面的著作。[90]依此,《西学凡》中将费西加(物理学)分为六个部分:闻性学、论天、论生成毁灭、四元行说、气象学、生物与灵魂。[91](见表四)



表四 《西学凡》中物理学(费西加)的分科

在分别介绍费西加(物理学)的六大门类后,特别是灵魂之探究后,艾儒略提到"而性命之理尽,格物之学可造矣。"[92]

第三年学默达费西加(metaphysica)(形上学)。形上学则总论有形与无形的"性以上之理"。[93]这门学科最后会探讨万物之主或万物之原。这方面探讨的"种种义理,此皆因物而论究竟,因变化之自然,而究其自然之所以然。此所论天主与天神,特据人学之理论之。"[94]

第四年在整理前三年的学习之外,学马得马第加(数学,mathematica)与厄第加(实用科学,ethica)。数学不在于论物性之变化,而"独专究物形之度与数。"[95]由于哲学也是有关义理的大学问,艾儒略采用"修齐治平之学"来称呼厄第加,它是一种广义的伦理学,大致上包括了伦理学、政治学与经济学等亚里士多德的实用科学。

> 修齐治平之学,名曰厄第加者,译言察义理之学。……大约括于三事。一察众事之义理。考诸德之根本,观万行之情形,使知所当从之善,当避之恶,所以修身也。一论治家之道。居室处众,资业孳育,使知其所当取,所当戒,以齐家

也。- 区别众政之品节，择贤长民。铨叙流品，考核政事，而使正者显，庸邪者迸弃，所以治天下也。[96]

依此，从学科的意义上看，艾儒略使用儒学的语词“理学”，来涵括“斐录所费亚之学”或哲学可区分为五个分科（家）：落日加（逻辑，logica）、费西加（物理学，physica）、默达费西加（形上学，metaphysica）、马得马第加（数学，mathematica）、厄第加（实用科学，ethica），这是首次将西方哲学在名义上成为“理学”的一部分，通过“格物穷理”，将其内涵括的西方学科予以中国化。

接着，在哲学的基础上，进行第三阶段的医学、法学、教（规）学与神学。“习医之徒”能够“诠释古医之遗经，发明人性之本原，辨外体百肢之殊，内脏诸情之验，及万病之所以然。”[97]学习世俗法或教规法的学生，较易入其理。[98]最重要的是神学与哲学间的关系。经由格物穷理，达到全人，并近于天，这里便涉及神学与哲学的关系，与人学和天学的区分的问题。13世纪时西欧学者已经在基督教—亚里士多德的科学分类中，区分人学与神学。[99]一旦耶稣会士以“天主”替代“天”，他们采用了中国的语词“天学”来称呼“神学”，因而，产生了“人学”与“天学”的区分。艾儒略指出，汤玛斯仍被视为是神学的宗师[100]，哲学与神学间的关系大致遵循着他所提出的：

天学不得人学，无以为入门；先资人学，不得天学，无以为归宿究竟。所以从师必须二学贯串，学乃有成。[101]

因此，研究天主的天学与人学是互补的，就像神学与哲学的关系一样。质言之，在格物穷理的名义下，除了文科的研究以

外,艾儒略将西方哲学转为"理学"或"格物穷理之学"的一部分,哲学不但有助于医学、法学与教(规)学之学习,更重要的是,经由"格物穷理之学",而达到全人,并近于天。依此,通过"格物穷理",艾儒略几乎将西方哲学纳入格物穷理的范围内,并衔接上研究天主的天学(神学)。这是他将西学中国化的贡献。在此一方面,如钟鸣旦指出,艾儒略在《西学凡》中引用了一些中国传统的词汇来解说西方哲学课程,这些词汇对日后的译文有很大的影响。[102]

六、其他以"格物穷理"之名推广西学的耶稣会士著作

一旦艾儒略在《西学凡》中将西学纳入"格物穷理"的范围内后,此举为进一步传入的西学铺路,使得耶稣会士觉得他们介绍西学的中文作品更像是"格物穷理"的一部分,因而鼓励阳玛诺(Emmanuel Diaz, 1574 - 1659)、毕方济(Francisco Sambiasi, 1582 - 1649)、汤若望(Adam Schall von Bell, 1591 - 1666)、傅泛际(Franciscus Furtado, 1587 - 1653)、熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575 - 1620)、高一志(Alphonsus Vagnoni, 1566 - 1640)、南怀仁(Ferdinandus Verbiest, 1623 - 1688)等耶稣会士皆以"格物穷理"之名来引入西学。

先从逻辑方面的译作开始介绍。在傅泛际的译作《名理探》(1631)中,首卷初始就简要地介绍哲学的起源。"爱知学者,西云斐录所费亚,乃穷理诸学之总名。"[103]由于《名理探》是一本介绍逻辑(落日加)的作品[104],而《西学凡》中将逻辑列入哲学(也就是理学)的 -部分,因此,傅泛际的

《名理探》在穷理学的名义下将此一特殊学科的内容引入中国，成为理学的一个实质的部分。[105] "因人识力有限，首作此书，引人开通明悟，辨是与非，辟诸迷谬，以归一真之路。名曰落日加。"[106]质言之，此书旨在帮助人探讨"万所以然之最初所以然"[107]，也就是造物主[108]。

《名理探》一书的特色之一，在以"十伦"介绍亚里士多德的范畴论中的十个范畴。[109]利玛窦《天主实义》中只从物之宗品将十个范畴区分自立者（实体）与依赖者（偶性）。[110]《几何原本》中，则将数学以有度有数者为探讨的对象，指明为依赖者中的几何属。"凡历法、地理、乐律、筹章、技艺工巧诸事，有度有数者皆依赖，十府中几何属。"[111]利玛窦在《几何原本》序言中，已从"所以然"来论几何的根基，明确地将数学纳入格物穷理的范围之内。1615年阳玛诺在《天问略》自序中，从造物主生人与万物，赋予人灵神以穷理，并以西方格物学门源备于天论，由此入门，可为"天堂之引路"。[112]

《西学凡》中将哲学（斐录所费亚）中的物理学（费西加）分为闻性学、论天、论生成毁灭、四元行说、气象学、生物与灵魂等六个部分。探讨宇宙寰有问题的《寰有诠》一书，从名称来看，属于物理学中论天之专著。于首卷的初始，傅泛际介绍此书主旨的"总引"时，视此书为一本"穷理"的著作。

> 研寻物理，首辩有无。既明为有，当论所从有，及所有者何性何情。三者乃穷理之纲也。夫天与火气水土，此五大之为有也，不待辩而自明。兹则论其奚从而有，次及其性其情也。[113]

事实上，"穷理"在穷究天与世界的起始，也就是万有的来源。《寰有诠》的首卷就探讨万有的来源。"所谓最初者，惟论最初作之所以然，是谓天主。"[114]在二至六卷中，傅泛际介绍亚里士多德宇宙论，这是属于穷理者探究的范围。"亚利立论，首以察形有之性，为理学本业云。"[115]

依照艾儒略《西学凡》中对西学的分类，亚里士多德《气象学》属于物理学的一支，与四元素说密切相关。在艾儒略介绍这个分类以前，利玛窦已在《乾坤体义》中就以四元素说挑战五行说，并以所以然方式将亚里士多德气象学介绍给中国读者。[116]利玛窦使用中国语词"行"来称呼"元素"，并强调造物主创造四元素。[117]后来，熊三拔在《泰西水法》中谈到更多有关的细节。[118]虽然利玛窦与熊三拔似乎未将亚里士多德气象学与"格物穷理"明白地连结在一起，高一志《空际格致》则完成了这方面的紧密关连。

《空际格致》是一本将亚里士多德《气象学》传统推展到中国的专门著作。它的主旨虽在解说空际变化，却是以探讨所以然的方式来究明空际的变化。依高一志的看法，〔中国传统〕古格致学难以说明〔地球领域内大气〕现象的所以然。如要加以说明，应先推明其变化的根源，也就是四元行。

> 空际所睹变化之迹，繁矣，奇矣，明著矣。而究其所以然者，古格致之学，恒以为难。兹余将测其略，须先推明其变化之切根然后可。切根者，惟四元行，所谓火气水土是也。[119]

换言之，高一志将此书归于另一种有别于古格致学（传统格致学）的格致学，也就是采用所以然方式来解说气象的新格致学

(西方格致学)。[120]

由于艾儒略已在《西学凡》中将人的灵魂研究纳入广义的物理学的一部分,在《性学粗述》(1624)中,探讨人性(灵魂)时,从"西士穷理之学,论宇内诸物,悉由四所以然而成"出发,以造物主为大而公的造者,也就是"造化之宗,万有之原","赋人义理之性",为"人所以能明理推论之原"。[121]当毕方济在《灵言蠡勺》(1624)中专门介绍人魂时,就特别注重人魂与格物穷理间的连结。毕方济将费禄苏非亚(哲学,philosophy)译为格物穷理之学,将灵魂或灵性(亚尼玛,anima)的研究视为其中最珍贵的一部分。

> 亚尼玛译言灵魂,亦言灵性之学,于费禄苏非亚译言格物穷理之学中,为最益,为最尊。古有大学,榜其堂曰:认己。谓认己者是世人百千万种学问根宗,人人所当先务也。其所称认己,何也?先识己亚尼玛之尊、亚尼玛之性也。若人常想亚尼玛之能、亚尼玛之美,必然明达世间万事,如水流花谢,难可久恋。惟当罄心努力,以求天上永永常在之事。故格物穷理之君子所以显著其美妙者为此,推而齐家治国平天下。[122]

这段引文将属于广义物理学中的灵魂之学与齐家治国平天下连结在一起。毕方济还将灵魂研究之学连接上理学家对大学的主张,由己出发,"推而齐家治国平天下",都属于格物家的工作范围。[123]采取格物的方式来认识亚尼玛,视它为一门知己之学,"为人身万行万动,至近至切之所以然。"[124]

> 故亚尼玛藉明悟以克明明德,其在亚尼玛之国,如大天下之

有日也。吾人既有此光，可得穷理格物，致极其知，以至于万物之根本。[125]

质言之，人魂研究的最终极目的，在于"致极其知以至于万物之根本"，也就是认识造物主。[126]

艾儒略在《西学凡》中将厄第加视为修齐治平之学，为理学的一支，其下分为三门：伦理（修身）、经济（齐家）与政治（治平）。依照这种区分，高一志将西学中此一部分予以中文化，先后出版《修身西学》、《西学齐家》、《西学治平》与《平治西学》。[127]

尽管吾人无法看到天主，却可以透过他所创造与主宰的事物来认识他的存在，以及从宇宙美妙的秩序与安排来揭露他的智慧、设计与仁慈。在《主制群征》这本自然神学（natural theology）的著作中，汤若望枚举了一系列的事物，如日、月、星球的运动与排列，大气、大地、海洋、人体与动植物的变化等，来作为造物主创造与主宰的事物之证据。依照汤若望的看法，造物主是至公与至明者，他所创造的事物都具公向。[128]"格物之学有三：一学在己，一学及人，一学制物。学在己者，或格物公理，或格物有之所以然，或格物自成之效"。[129]因此，"格物者既从物生得自然，又必从自然求其所以然。"从事物之所以然来了解它们之所以如此的理由。[130]在这种意义之下，《主制群征》是本属于格物穷理范围内的作品，其目的在认识天主。

最后，南怀仁将"穷理学"的名称纳人他在清初完成的《进呈穷理学》一书中。[131]在《进呈穷理学书奏》中，南怀仁"进穷理学之书，以明历理，以广开百学之门，永垂万世事。""从来学历者，必先熟悉穷理之总学；盖历学者穷理学中之一支也。若无穷理学，则无真历之学，犹木之无根，何从有其枝也。"[132]

七、结　语

在人与万物的终极来源，以及自然知识与认识此终极来源的关系上，虽然朱熹理学与耶稣会士各具不同的传统，但是，耶稣会士将“格物穷理”视为理学的一个关键性的论题，藉此来传入哲学与其相关的神学，试图为西学求得其正当性，成为中国化的学识。

朱熹理学以理或太极为人与万物共同的终极来源。由于二气五行之气质之禀的不同，而形成人与万物间的差异。只有人得到的是正而通的精气，能反本穷源，了解天命之性与理。人为了要反本穷源，把握人与万物共同的终极来源之理或太极，需要通过格物，从格自然物与包括伦理行为的事物出发，才能穷至终极之理，以知天（命之性）。在此“格物穷理”以知天（命之性）的过程中，由于只格自然物是无法成为圣贤的，因而将自然知识附属于“格物穷理”的外层位置。

相对地，耶稣会士则主张造物主是人与万物终极的始创者。在中世纪建构的神学与自然哲学的上下层关系上，自然哲学可用来证明信仰的真理（创作自然的造物主的存在），以及否证反对神学真理的意见。人与自然万物皆是造物主的作品，其间的差异在于人具有能经由推理而反本穷源的灵魂，可透过造物主的作品——自然万物，来证明造物主的存在。

利玛窦在亚里士多德哲学与汤玛斯神学的基础上，来华传播天主教义。在与儒士交往的过程中，了解“格物穷理”对中国士人是一个关键性论题。在《天主实义》中，利玛窦采用士林哲

学对“格物穷理”的诠释，辩驳理或太极不可为人与万物的源始，将理学“格物穷理”以知天(命之性)中的理或天(命之性)，代之以天(主)，而成为士林哲学的“格物穷理”以知天(主)。依此，虽然，在朱熹理学中，自然知识是附属于“格物穷理”的外层位置，但是，通过利玛窦采用士林哲学对“格物穷理”的诠释后，基于中世纪建构的神学与自然哲学的上下层关系，自然知识可用来证明创作自然的造物主的存在。质言之，作为一个始创者，在他采用士林哲学对“格物穷理”的诠释与辩驳中，“格物穷理”成为他企图将“外来的”基督神学合法化的桥梁。

虽然利玛窦在《天主实义》中借用“理”与“所以然”来进行士林哲学式的推理，但是，利玛窦似乎也清楚中国士人并不了解他的推理，于是，翻译《几何原本》的目的之一，在提供中国士人格物穷理方法的模范。在给《几何原本》的译序中，利玛窦明白地将士林哲学观点的“格物穷理”见解，推展向几何或数学，一个特定的西方科学知识领域。

1623年艾儒略在《西学凡》中，在对西学作一般性介绍时，不但明白地强调神学与哲学的上下层关系，阐明了哲学可用来证明创作自然的造物主的存在，也在利玛窦开启西学意义的“格物穷理”的基础上，以“理学”来称呼哲学，将西方哲学纳入士林哲学观点的“格物穷理”范围内。依此，哲学所属的诸科，如落日加(逻辑，logica)、费西加(物理学，physica)、默达费西加(形上学，metaphysica)、马得马第加(数学，mathematica)、厄第加(实用科学，ethica)等，以及费西加(物理学，physica)的六个部分：闻性学、论天、论生成毁灭、四元行说、气象学、生物与灵魂，都属于“理学”探究范围之学科。

一旦艾儒略在《西学凡》中将哲学纳人“理学”的范围内后，

此举为进一步传入的西学铺路，使得更多的耶稣会士，将士林哲学观点的“格物穷理”见解延伸向“理学”的特别科目，一方面提供详细的格物内容，另一方面，则在说服中国士人探讨人与万物的始创者——天主。傅泛际的译作《名理探》(1631)是一本介绍逻辑（落日加）的作品，《寰有诠》属于物理学中论天之专著，高一志从四元行来介绍亚里士多德《气象学》传统的《空际格致》，艾儒略《性学粗述》(1624)与毕方济《灵言蠡勺》(1624)在介绍人魂时，以及高一志在《修身西学》、《西学齐家》、《西学治平》与《平治西学》中，介绍伦理（修身）、经济（齐家）与政治（治平），都强调它们是“格物穷理”的作品，最终的旨意在帮助读者认识造物主。

质言之，“格物穷理”成为西学传入的桥梁，耶稣会士藉此将其“外来的”学术传入中国，试图藉此获得正当性，成为“理学”的一部分，也将西学中国化，成为一种与传统不同的“格致学”。笔者认为采用此一观点来明瞭西学的传入后，在未来的研究中，本研究的成果或许能帮助吾人了解传统中国的“格致学”与耶稣会士引人的西方“格致学”间的互动关系与转折，与不同的中国士人对西方“格致学”的不同反应。

注　释：

* 本文获台湾科技会(NSC 87－2411－H－007－145)专题计划赞助，特此致谢。初稿（英文稿）“In the Name of ‘Gewu Qiongli’(The Investigation of Things and Fathoming Principle): The Transmission of Western Learning in Late Ming and Early Qing”宣读于“Europe in China III－Between Ming and Qing: The Jesuits, Dynastic Decline, Internal Strife, and the Establishment of a New Order in Seventeenth Century China,”held in Technische Universitaet Berlin, April 22－26, 1998. 本文系在英文稿的基础上，大幅修正后发表于“台湾哲学学会 2000 年学术研讨会”（台北：政治大学，

2000 年 12 月 17 日)。

* * 作者系台湾新竹清华大学通识教育中心与历史研究所教授。

〔1〕 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols. in 5 parts (Baltimore: Williams & Wilkins,Co. ,1927 - 1948); Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (New York: Columbia University Press, c. 1923 - 1958); John G. Burke (ed.), *Science & Culture in the Western Tradition: Sources and Interpretations* (Scottsdale, Arizona: Gorsuch Scarisbrick, 1987); Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, 7 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1954 -).

〔2〕 林德保(David Lindberg)在《西方科学的源始》中,曾采用此一观点来分析希腊科学传入阿拉伯世界。David Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992), chap. 8.

〔3〕 Willard J. Peterson, "Western Natural Philosophy Published in Late Ming China," *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 117,no. 4, August 1973, pp. 295 - 322;徐宗泽,《明清间耶稣会士译书提要》(北京:中华书局,1989)。

〔4〕 樊洪业,"从'格致'到'科学'",《自然辩证法通讯》,1988,第 10 卷,第 3 期,页 39 - 50;陈卫平,《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》(上海:人民出版社,1992 年 4 月),页 94ff;张永堂,《明末清初理学与科学关系再论》(台北:台湾学生书局,1994 年 2 月初版),第 5 章:明末清初西学派对"格物穷理"观念的新解释;Nicolas Standaert, "The Investigation of Things and Fathoming of Principles(gewu qiongli)in the Seventeenth - Century Contact between Jesuits and Chinese Scholars," in John W. Witek (ed.), *Ferdinard Verbiest (1623 - 1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat* (Sankt Augustin: Institut Monument a Serica/Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1994), pp. 395 - 420,中文翻译见钟鸣旦,"'格物穷理':十七世纪西方耶稣会士与中国学者间的讨论",《哲学与文

化》,1991,第17卷,第7期,页604-616;徐光台,"明末清初西方'格致学'的冲击与反应:以熊明遇《格致草》为例",《世变、群体与个人:第一届历史学学术讨论会论文集》(台北:台湾大学历史学系,1996),页235 258;徐光台,"利玛窦《天主实义》中的格物穷理",《清华学报》,1998,新28卷,第1期,页47-73。

〔5〕 徐光台,"利玛窦《天主实义》中的格物穷理",页70。

〔6〕 此一部分可参考拙文,"自然知识在朱熹'格物穷理'中的地位",第二节。论文发表于"朱子学与东亚文明研讨会——纪念朱子逝世八百周年朱子学会议"(台北:2000年11月16日至18日)。

〔7〕 利玛窦,《天主实义》,收入1628年李之藻辑,《天学初函》,6册(台北:台湾学生书局,1986年2月再版),第1册,页351-636。

〔8〕 艾儒略,《西学凡》,收入李之藻辑,《天学初函》,第1册,页9-60。

〔9〕 赵顺孙纂录,《四书纂疏》(台北:学海出版社,1980),页14。

〔10〕 "大学物格、知至处,便是凡圣之关。物未格,知未至,如何杀也是凡人。须是物格、知至,方能循循不已,而入于圣人之域,纵有敏钝迟速之不同,头势也都自向那边去了。"宋·黎靖德编辑,《朱子语类》(京都:中文出版社,1984年3版),卷15。

〔11〕 "格物,格犹至也,如舜'格于文祖'之格,是至于文祖处。"同上书,卷15。

〔12〕 "格物者,格,尽也。须是穷尽事物之理。若是穷得三两分,便未是格物。须是穷尽到得十分,方是格物。"同上书,卷15。

〔13〕 "'格物'二字最好。物,谓事物也。须穷极事物之理到尽处,便有一个是,一个非,是底便行,非底便不行。凡自家身心上,皆须体验得一个是非。若讲论文字,应接事物,各各体验,渐渐推广,地步自然宽阔。""上而无极太极,下而至于一草一木一昆虫之微,亦各有理。一书不读,则阙了一书道理;一事不穷,则阙了一事道理;一物不格,则阙了一物道理,须着逐一件与他理会过。""穷理格物,如读经看史,应接事物,理会个是处,皆是格物。""圣人只说'格物'二字,便是要人就事物上理会。且自一念之微,以至事事物物,若静若动,凡居处饮食言语,无不是事,无不各有

个天理人欲。"同上书，卷15。

〔14〕 同上书，卷15。

〔15〕 "天地中间，上是天，下是地，中间有许多星辰、山川、草木、人物、禽兽，此皆形而下之器也。然这形而下之器中，便各自有个道理，此便是形而上之道。所谓格物，便是要就这形而下之器，穷得那形而上之道理而已。"同上书，卷62。

〔16〕 "太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。"《朱子语类》，卷1。

〔17〕 "未有天地之先毕竟也只是理。有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理便有气，流行发育万物。""阴阳是气，五行是质。有这质所以做得物事出来。五行虽是质，他又有五行之气做这物事方得，然却是阴阳二气截做这五个，不是阴阳外别有五行。"同上书，卷1。

〔18〕 同上书，卷1。

〔19〕 同上书，卷18。

〔20〕 同上书，卷18。

〔21〕 元昭问："致知、格物，只作穷理说？"曰："不是只作穷理说。格物，所以穷理。"同上书，卷15。

〔22〕 同上书，卷1。

〔23〕 "天地初间只是阴阳之气。这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶许多查滓。里面无处出，便结成个地在中央。气之清者便为天，为日月，为星辰。只在外常周环运转。地便只在中央，不动。不是在下。"同上。"天地始初，混沌未分时，想只有水火二者。水之滓脚便成地。……水之极浊便成地，火之极清便成风霆雷电日星之属。"同上书，卷1。

〔24〕 "无极二五，妙合而凝，凝只是此气结聚，自然生物。若不如此结聚，亦何由造化得万物出来。无极是理，二五是气，……二气五行，经纬错纵于其间也。得其气之精英者为人，得其渣滓者为物，生气流行，一滚而出，初不道付其全气与人，减下一等与物也。"同上书，卷94。"只是一个阴阳五行之气，滚在天地中，精英者为人，渣滓者为物。"同上书，卷14。

"人物性本同,只气禀异。""二气五行,始何尝不正。只衮来衮去,便有不正。""人所禀之气,虽皆是天地之正气,但衮来衮去,便有昏明厚薄之异。"同上书,卷4。

〔25〕"人之所以生,理与气合而已。天理固浩浩不穷,然非是气,则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感凝结生聚,然后是理有所附着。……二气五行,交感万变,故人物之生,有精粗之不同。自一气而言之,则人物皆受是气而生;自精粗而言,则人得其气之正且通者,物得其气之偏且塞者。惟人得其正,故是理通而无所塞。物得其偏,故是理塞而无所知。"同上书,卷4。

〔26〕"性不是卓然一物可见者。只是穷理、格物,性自在其中,不须求,故圣人罕言性。"同上书,卷5。"性只是理。然无那天气地质,则此理无安顿处。但得气之清明则不蔽锢,此理顺发出来。蔽锢少者,发出来天理胜;蔽锢多者,则私欲胜,便见得本原之性无有不善。孟子所谓性善,周子所谓纯粹至善,程子所谓性之本,与夫反本穷源之性,是也。只被气质有昏浊,则隔了,故'气质之性,君子有弗性者焉。学以反之,则天地之性存矣。'故说性,须兼气质说方备。"同上书,卷4。

〔27〕《朱子语类》卷18。

〔28〕"致知一章,此是《大学》最初下手处。……程子……见人之敏者,太去理会外事,则教之使去父慈子孝处理会,曰:'若不务此,而徒欲泛然以观万物之理,则吾恐其如大军之游骑,出太远而无所归。'若是人专只去里面理会,则教之以'求之情性,固切于身,然一草一木,亦皆有理'。要之,内事外事,皆是自己合当理会底,但须是六七分去里面理会,三四分去外面理会方可。若是工夫中半时,已自不可。况在外工夫多,在内工夫少耶!此尤不可也。"同上书,卷18。

〔29〕同上书,卷18。

〔30〕孙明章,"朱熹的格物致知论",收入邹永贤主编,《朱熹思想丛论》(厦门:厦门大学出版社,1993),页117-118。

〔31〕同上书,卷18。

〔32〕"且穷实理,令有切己工夫。若只是泛穷天下万物之理,不务切己,即是《遗书》所谓'游骑无所归'矣。"同上书,卷18。

〔33〕 同上书，卷18。

〔34〕 "又问：'天地之所以高深，鬼神之所以幽显。'曰：'公且说，天是如何独高？盖天只是气，非独是高。只今人在地上，便只见如此高。要之，他连那地下亦是天。天只管转来旋去，天大了，故旋得许多渣滓在中间。世间无一个物事恁地大。故地恁地大，地只是气之渣滓，故厚而深。鬼神之幽显，自今观之，他是以鬼为幽，以神为显。鬼者，阴也；神者，阳也。气之屈者谓之鬼，气之只管恁地来者谓之神。……神者是生底，以至长大，故见其显，便是气之伸者。今人谓人之死为鬼，是死后收敛，无形无迹，不可理会，便是那气之屈底。'"同上书，卷18。

〔35〕 "问：'所谓一草一木亦皆有理，不知当如何格？'曰：'此推而言之，虽草木亦有理存焉。一草一木，岂不可以格。无麻麦稻粱，甚时种，甚时收，意之肥，地之硗，厚薄不同，此宜植某物，亦皆有理。'"同上书，卷18。

〔36〕 德元问："万物各具一理，而万理同出一原。"曰："万物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，则其理之用不一。如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。圣人所以'穷理尽性而至于命'，凡世间所有之物，莫不穷极其理，所以处置得物物各得其所，无一事一物不得其宜。除是无此物，方无此理；既有此物，圣人无有不尽其理者。所谓'惟至诚赞天地之化育，则可与天地参者也。'"同上书，卷18。

〔37〕 同上书，卷15。

〔38〕 由格自然物而穷至事物终极之理，朱熹似乎诉诸于个人的启蒙。"所谓'致知在格物'者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓格物，知之至也。"赵顺孙纂录，《四书纂疏》，页27。依照朱熹的看法，如果一个人在格物上累积了足够的经验，又能够从已知之理穷至其极，迟早他可以领悟终极之理。假设他用力够久，能够豁然贯通，及于物之里外深浅，也使心体与用变得明白。

〔39〕 "先生曰：众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说法去用，我着

实曾用来。初年与钱友同论做圣贤，要格天下之物，如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，另去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便劳神成疾。当初说他，这是精力不足，某因自去穷格，早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾，遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思，乃知天下知物，本无可格者，其格物之功只在身心上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。这里意思却要说与诸公知道。"王阳明，《阳明全书》(台北：台湾中华书局，1979)，卷3，页23a。

〔40〕 "先生始悟格物致知。龙场在贵州西北万山丛棘中，…因念：'圣人处此，更有何道？'忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃而起，从者皆惊。始知圣人之道吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记五经之言证之，莫不吻合，因著《五经忆说》。"同上书，卷32，年谱一，页7a。

〔41〕 陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋主编，《明清实学思潮史》，3册(济南：齐鲁书社，1989)。

〔42〕 If one compares the teaching of natural knowledge in Chinese learning and that in medieval Western learning, as Professor Yung Sik Kim says, "it is certain that the position of natural knowledge in traditional Chinese learning was marginal, much more so than in the medieval West. This is clear from a comparison of the syllabuses of the medieval European universities with the tables of contents of the Neo - Confucian anthologies which were the standard text books for the education of the literati." Yung Sik Kim, "Natural Knowledge in a Traditional Culture: Problems in the Study of the History of Chinese Science," *Minerva*, 20(1982), nos. 1 - 2, pp. 83 - 104, esp. p. 89.

〔43〕 David C. Lindberg, "The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West," in David C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978), pp. 52 - 90.

〔44〕 Steven J. Livesey, "Metabasis: The Interrelationship of the Sciences

in the Antiquity and the Middle Ages," Unpublished Ph. D. Dissertation, The University of California, Los Angels, 1982, ch. 1.

〔45〕 James A. Weisheipl, "The Nature, Scope, and Classification of the Sciences," in David C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978), pp. 467－468.

〔46〕 Steven J. Livesey, "The Subalternation of the Sciences," in *Theology and Science in the Fourteenth Century: Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, introduction and critica edition by Steven Livesey (Leiden: E. J. Brill, 1989), pp. 20－53, esp. pp. 23－24.

〔47〕 特别是在下列三方面亚里士多德自然哲学与基督教义的世界观产生冲突。首先,在亚里士多德自然哲学中,世界是永恒的;在《圣经·创世记》里,记录了造物主创造了世界。其次,在亚里士多德自然哲学中,以因果关系来决定宇宙发生的事件,而未为主张神创造奇迹的基督神学留下任何空间。第三,对基督教义的信仰而言,个体灵魂不朽是根本的,可死后独立存在的;但是,在亚里士多德哲学中,灵魂是构成身体的组织原理,不能单独存在。David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B. C. to A. D. 1450* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), pp. 219－221.

〔48〕 *Ibid.*, 232－233.

〔49〕 Pasquale M. D'Elia, "Prima introduzione della filosofia scolastica in Cina,"《中央研究院历史语言研究所集刊(庆祝胡适先生六十五岁论文集)》,第28本,1956年12月,页141－196。

〔50〕 罗明坚,《新编天主实录》,1584。收入梵蒂冈耶稣会档案,ARSJI,190。笔者感谢温知新神父提供此一资料。

〔51〕 D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989).

〔52〕 Galileo Galilei, *Dialogue concerning Two Chief World Systems* －

Ptolemaic & Copernican, trans. by Stillman Drake, foreword by Albert Einstein(Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1953)

〔53〕 利玛窦,《天主实义》,页 379。

〔54〕 同上书,页 380。

〔55〕 同上书,页 379。

〔56〕 同上书,页 498。

〔57〕 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*(New York: Random House, 1956), ch. 3.

〔58〕 "吾将译天主之公教,以征其为真教。姑未论其尊信者之众且贤,与其经传之所云,且先举其所据之理。……今子欲闻天主教原,则吾直陈此理以对,但仗理剖析。或有异论,当悉折辩,勿以诞我。此论天主正道公事也,不可以私逊废之。"利玛窦,《天主实义》,页 380。

〔59〕 Standaert, "The Investigation of Things and Fathoming of Principles (gewu qiongli) in the Seventeenth - Century Contact between Jesuits and Chinese Scholars," p. 402.

〔60〕 "物之无魂无知觉者,必不能于本处所自有所移动,而中度数。使以度数动,则必藉外灵才以助之。……至如日月星辰并丽于天,各以天为本处所,然实无魂无知觉者。今观上天自东运行,而日月星辰之天自西循逆之,度数各依其则,次舍各安其位,曾无纤忽差忒焉者。倘无尊主斡旋主宰其间,能免无悖乎哉?譬如舟渡江海,上下风涛而无覆荡之虞,虽未见人,亦知一舟之中必有掌舵智工撑驾持握,乃可安流平渡也。"利玛窦,《天主实义》,页 382 - 383。

〔61〕 "物虽本有知觉,然无灵性,其或能行灵者之事,必有灵者为引动之。试观鸟兽之类,本冥顽不灵,然饥知求食,渴知求饮,畏矰缴而薄青冥,惊网罟而潜山泽、或吐哺、或跪乳,俱以保身孳子、防害就利,与灵者无异。此必有尊主者默教之,才能如此也。譬如观万千箭飞过于此,每每中鹄,我虽未见张弓,亦识必有良工发箭,乃可无失中云。"同上书,页 383 - 384。

〔62〕 同上书,页 384 - 385。

〔63〕 "吾论众物所生形性,或受诸胎、或出诸卵、或发乎种,皆非由己制作也。且问胎卵种犹然一物耳,又必有所以为始生者,而后能生他

物,果于何而生乎？则必须推及每类初宗,皆不在于本类能生,必有元始特异之类化生万类者,即吾所称天主是也。"《圣经》的《创世记》为此一主张的根据。同上书,页388。

〔64〕 同上书,页388－389。

〔65〕 "试论物之所以然有四焉。四者维何？有作者,有模者,有质者,有为者。夫作者,造其物而施之为物也;模者,状其物置之于本伦,别之于他类也;质者,物之本来体质,所以受模者也;为者,定物之所向所用也。此于工事俱可观焉,譬如车然:舆人为作者,轨辙为模者,树木料为质者,所以乘于人为为者;于生物亦可观焉,譬如火然:有生火之原火为作者,热干气为模者,薪柴为质者,所以烧煮物为为者。"同上书,页390。

〔66〕 D'Elia,"Prima introduzione della filosofia scolastica in Cina," p.164.

〔67〕 利玛窦,《天主实义》,页391。

〔68〕 "至论作与为之所以然,又有近远公私之别。公远者,大也;近私者,其小也。天主为物之所以然,至公至大,而其余之所以然,近私且小。私且小者必统于至大者、公者。夫双亲为子之所以然,称为父母,近也,私也,使无天地覆载之,安得产其子乎？使无天主掌握天地,天地安能生育万物乎？则天主固无上至大之所以然也,故吾古儒以为所以然之初所以然。"同上书,页391－392。

〔69〕 Aristotle, *Categories*, in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1984), vol. 1.

〔70〕 Maurice A. Finocchiaro (ed.), *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), pp. 137 138, 141－145.

〔71〕 *Ibid.*, pp. 146－148, 153.

〔72〕 中村元著,徐复观译,《中国人之思维方法》(台北:台湾学生书局,1991),页29－30。

〔73〕 利玛窦,《天主实义》,页405－407。

〔74〕 同上书,页413。

〔75〕 同上书,页407。

〔76〕 Standaert, "The Investigation of Things and Fathoming of Princi-

ples (gewu qiongli) in the Seventeenth Century Contact between Jesuits and Chinese Scholars."

〔77〕 徐光台,"利玛窦《天主实义》中的格物穷理",第2节与第6节。

〔78〕 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.58.

〔79〕 利玛窦译,《几何原本》,收入李之藻辑,《天学初函》,第4册,页1929－1930。几乎基于上述引文的同一段,陈卫平认为利玛窦是第一个以格致(格物致知的简称)来称呼西方科学知识的西士。陈卫平还将利玛窦在《几何原本》序言中提到的西方科学,与中国格致学加以比较,认为存在着两种格致学。于是,在这种意义下,西方科学成为另一种格致学。陈卫平,《第一页与胚胎》,页94。

〔80〕 "余以格物实义应及谭几何家之说。"利玛窦译,《几何原本》,页1939。

〔81〕 同上书,页1935。

〔82〕 同上书,页1937。

〔83〕 William V. Biangert, *A History of the Society of Jesus*, revised ed. (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1986), p.27.

〔84〕 艾儒略,《西学凡》,页31。

〔85〕 "有一大贤名亚里士多……集群书多方参酌采取。凡普天之下有一奇物,不惜赀费以求得,不辞勤劳以寻究……每物见其当然,而必索其所以然。因其既明,而益觅其所未明。由显入微,从粗及细。……至今二千余年,无人不宗服之。"同上书,页42－43。

〔86〕 James A. Weisheipl, O.P., "The Nature, Scope, and Classification of Sciences," ed. David C. Lindberg, *Science in the Middle Ages* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978), pp.461－482, esp. pp.468, 471, 474, 480.

〔87〕 艾儒略,《西学凡》,页31。

〔88〕 同上书,页32－33。

〔89〕 同上书,页34。

〔90〕 See Jonathan Barnes(ed.), *The Complete Works of Aristotle*, vol. I.

〔91〕 艾儒略,《西学凡》,页 31－41。

〔92〕 同上书,页 36。

〔93〕 同上。

〔94〕 同上书,页 37。

〔95〕 同上书,页 38。

〔96〕 同上书,页 40－41。

〔97〕 同上书,页 45。士林医学(scholastic medicine)就是采用士林哲学的评论或论辩方式来探讨医学经典作品。

〔98〕 同上书,页 47,49。

〔99〕 Weisheipl,"The Nature, Scope, and Classification of Sciences," p. 480.

〔100〕 艾儒略,《西学凡》,页 51。

〔101〕 同上书,页 56。

〔102〕 钟鸣旦,"'格物穷理':十七世纪西方耶稣会士与中国学者间的讨论",页 607。

〔103〕 傅泛际,《名理探》,上下二册(台北:台湾商务印书馆,1965),页 1。

〔104〕 同上书,页 2。

〔105〕 书中多处提到理学。同上书,页 225,226,232－233,294,349。

〔106〕 同上书,页 2。

〔107〕 同上。

〔108〕 全书一再提到天主或造物主。同上书,页 2,3,4,5,6,9,10,23,29,34,40,41,44,47,79,80,89,140,142,145,244,248,254,337,338,339,372,400,403,404,408,411,412,413,414,507,515,521,522,523,525,527,535。

〔109〕 同上书,下册。

〔110〕 见注 71。

〔111〕 利玛窦译,《几何原本》,页 1949。

〔112〕 阳玛诺,《天问略·自序》,收入《天学初函》,第 5 册,页 2629－2632。

〔113〕 傅泛际,《寰有诠》,卷1,页1a。

〔114〕 同上。

〔115〕 同上书,卷2,页2b。

〔116〕 Peterson, "Western Natural Philosophy Published in Late Ming China,"pp.300,301,307.

〔117〕 利玛窦,《乾坤体义》,收入《景印文渊阁四库全书》(台北:台湾商务印书馆,1983－1986),第787册。

〔118〕 熊三拔,《泰西水法》,收入李之藻辑,《天学初函》,第3册,页1505－1710。

〔119〕 高一志,《空际格致》,收入《天主教东传文献三编》(台北:台湾学生书局,1984年影印再版),第2册,页843。

〔120〕 在"譬学自引"中,高一志说明这种格致学的特色。"人虽万物之灵哉,不若天神,不烦推测,洞彻物理也,则必由显推隐。以所已晓,测所未晓。从其然,渐知其所以然。此格致之学也。"高一志,"譬学自引",见《天主教东传文献三编》,第2册,页575。

〔121〕 艾儒略,《性学粗述》,(台北:研究院傅斯年图书馆馆藏),卷1,页1a,5a。

〔122〕 毕方济,《灵言蠡勺》,收入李之藻辑,《天学初函》,第2册,页1127－1128。

〔123〕 同上书,页1135,1155,1177,1180。

〔124〕 同上书,页1150。

〔125〕 同上书,页1189。

〔126〕 同上。

〔127〕 徐泽宗编著,《明清间耶稣会士译著提要》,页214－218。

〔128〕 汤若望,《主制群征》,收入《天主教东传文献续编》(台北:台湾学生书局,1986年再版),第2册,页504－505。

〔129〕 同上书,页589。

〔130〕 同上书,页543,588。

〔131〕 徐泽宗编著,《明清间耶稣会士译著提要》,页190－191。

〔132〕 同上书,页191－192。

儒家人文精神与宗教研究

杜维明

一、从人文学看宗教研究

本文的意义是从人文学(也就是美国学术界或是西方学术界所谓的 Humanities)看宗教研究。做为一个研究领域,宗教研究究竟是什么?而人文学又是什么?中国大陆的学术界有自然科学和社会科学二分的习惯,人文学是包括在社会科学之内的,这样的分类突出科学理性的价值,有不符合科学即非学术的含意。美国学术界的看法很不一样,美国在 1964 年成立了一个国家人文基金会,对人文学的方法取径、价值内涵、乃至于社会功能都进行了考察与反思。我对这一议题的理解还很片面,不过我要特别强调人文学有其独立的研究领域和研究方向,不能用"科学方法"一种观点来统辖。并且,正是这种人文学观点,才能开辟人文宗教研究的新论域。因此,我的立场不仅不是启蒙时代以来的狭隘的理性主义,而是必须积极地开展理性的论域,使被狭隘的理性主义和极端的科学主义禁锢的人文精神重现光辉。

(一)人文学的内涵

什么是人文学？我认为人文学是一门对人的自我了解、自我认识、自我定义，最贴切也最直接的学问。当然我们可以说社会科学乃至自然科学都和人的自我了解有关系，但人文学和"人"在进行反思，进行自我理解、自我认识等课题时，肯定是最贴切而且最直接的一种学问。我所谓的"人"可以说具体的个人，或者人的群体。举例而言，语言是人要传达自己心声的一种象征符号，一种传播工具，也是一种自我表现不可或缺的助源。从维根斯坦的角度来看，要思考不能不用语言，某些语言学甚至直称语言能力是在定义"何为人"时，常被征引的本质特性。人是能够用语言来表达自己的情感、自己的理念的一种动物，所以语言，毫无疑问是人文学重要的领域。文学，是人的内在感情通过细致的象征符号来传达的心声，文学也是人的身心灵神各层次的实感的表现，自然也和人文学有密切的关系。艺术，特别是研究艺术创造的学问，如美学，此一领域属于人文学可以说是不言自明。历史，是人的纪录，共同的记忆，也是塑造人之所以为人，是人的自我认识、自我理解不可或缺的一种学问。而哲学则是对人的反思能力、反思领域的再反思，再讨论。从上面对于人文学内涵的讨论来看，那么宗教就是研究人的终极关怀。我所谓的"终极关怀"有两个意思，一种是关怀是终极的，也就是说关怀一直在发展，关怀的东西不是个人的事业、个人的前途，而是有终极永恒的转化，这叫做终极关怀；另外一个意思是指关怀的对象是终极的，从基督教的传统讲，这个终极是上帝。我在用这个观点的时候，比较松散，不只是基督教传统的观点，也就是说

所关切的是人的最终价值，人的精神世界这些课题。前面所说的语言学、文学(包括文学批评)、艺术如美学、历史、哲学、宗教，甚至文化人类学，我们都称之为人文学。

比较而言，人文学和经济学、政治学、社会学、人类学，甚至是心理学等所谓社会科学之间，有非常复杂的互动关系，既有重叠，又有不相管属的特性。那么有没有它一定的方法？有没有它特别的研究对象和领域？人文学会碰到什么困境？以及将来发展的前景如何？

(二)人文学方法的特性："体验之知"

人文学的方法和自然科学当然不同，和社会科学也有所不同。从美国的学术体制来看，把人文学当做一个和社会科学、自然科学鼎足而三，现在基本上已是有共识的，没什么值得争议的了。这种学术研究和职业学院(例如法律、管理、神学、教育、卫生、建筑、医学)的学术研究却又有所不同。在美国的大学里，文理学院主要处理的是人文学、社会科学和自然科学。另外在实际职业运作方面有突出的研究领域，比如说法律学、医学、建筑、管理，或神学，研究活动都是在研究院里发展，而不是在大学发展。所以美国的学术传统是通识教育导向，而其通识教育的核心，就是人文学。以哈佛大学为例，通识教育的中心科目分为五个范围，第一个范围是自然科学，特别是量化的观念；第二是社会和历史分期，主要是历史学，但有社会学的分析在里面；第三是艺术文学；第四是外国文化，要研究和西方文明很接近的外国文化，例如西班牙、意大利、法国、德国，那就一定要修习一门以其语言讲授的课程；第五是道德推理，用专业的辞汇来说就是伦

理学,基本做人的道理。这五类都是人文学的范围,任何一个受教育的大学生,都应该有基本的人文素养,没有人文素养就不能成为大学毕业生,不管你将来从事哪一方面的研究,人文学是一个基础,其理由在于它是属于人的自我反思,是针对个人或群体的自我反思而言最贴切也最直接的学问。

那么人文学各种专业的共同特色又是什么?我认为有几个观点可以提出来:一、是人文学在研究方法上的特色,即是人类学家常提到的旁观者与参与者这两个角色间复杂的互动关系。也就是说,人文学的研究者既是旁观者又是参与者。从严格定义下的自然科学研究方法来看,我的研究对象和我之间有一定的距离,因此用这个标准来看人文学的研究,常常认为人文学的研究有主观因素,不够客观,不能站在更高的理论基础上来从事现象的描述。这当然是很有争议性的课题。然而,自然科学所代表的学科研究典范在世界各地影响愈来愈大,直接影响到社会科学(特别是经济)要向自然科学看齐,而自然科学中又以物理学与数学在方法学的影响最大,因为它提出中立的观念,就是说我不把我个人主观的意愿、主观的偏见、主观的构想,渗透到我研究的对象,也就是必须和研究对象保持一定的距离,否则无法从事严格的科学研究。由于自然科学研究方法的力量特大,因此社会科学也多向自然科学看齐,于是乎就特别强调社会科学的研究如果采用量化程度愈强,分析方法愈精,和分析的对象距离愈大,就愈符合科学性。在此标准下,社会科学中的经济学,尤其是计量经济和数理经济学即被认为是最能体现科学性的社会科学,职是之故,发展经济学就常被专业性特强的经济学家认为是方法不够严谨,训练不够严格的软性功夫。硬性工夫即是非常严格的数据分析和逻辑推理,采取这种研究取径的研

究者当然要和研究对象判然分明。如果以经济学为社会科学中最具科学性为评判标准，其他的领域像社会学、政治学的科学性就低于经济学，而社会学好像又比政治学好一些，社会学可以用各种计量、调查的方法和研究对象保持距离，政治学中例如有关权力的研究就更困难些。从以上的说明可以看出自然科学标举的客观中立原则对于判断学术价值的影响有多么大。

如果从科学性的角度来讲，整个人文学的领域都出了很大的问题，因为认真地思考，我们便会发现人文学基本上很难有所谓自然科学意义下的科学性，如此一来，它在学术研究领域中的合法性便出了问题，请看两个简单的例子。第一个例子，如果两个天文学家在进行辩论时，甲方可能批判乙方在方法运用和资料掌握上不全面，但他绝不会怀疑对方不是天文学家而竟是星象学家，如果产生这种怀疑，就立即失去学科交流的可能性，但在社会科学或人文学的领域里却会出现你的论敌对你研究的合法性本身加以质疑，认为你研究的不是一种学问，这是值得我们注意的现象，这部分是因为人文学中旁观者和参与者之间复杂的关系所导致的结果。

第二个例子是柏克莱大学在1971—1981年发展宗教研究时，曾经有过一次非常大的会议辩论宗教研究的方法问题，当时有一些支持科学主义的学者，坚持只要成为学问，研究宗教的学者不能和他所研究的对象之间发生所谓的认同问题，认同是一种心理状态或主观的意愿，与学术没有关系。他们坚信，我和我研究的对象认同，这本身是一个矛盾。他们举例说：一个物理学家在研究物理现象时绝不会认同分子、粒子，但如果一个宗教学学家认同他研究的对象，那么和科学的研究就有了距离。但是另外一批学者，包括我在内，认为这种论点很偏颇。一个文学家

热爱文学，一个宗教研究者信仰他研究的宗教，这和高深的学术研究一定是冲突的吗？这是非常值得研究的问题。这个争议其实早在维柯(Vico)及赫尔德(Herder)时代就开始了。如何消解这个争议？问题非常复杂。

我想提出一个尚不成熟的想法，我认为如果没有“体验之知”，或者说是“体知”，则人文学研究是很困难的。我以自己的经验为例，我在留学哈佛之初很想以哲学为专业，而且对美学、伦理学、宗教哲学的兴趣最为浓厚，但这三个范围在当时的哈佛大学哲学系都是被忽视的范围。因为逻辑实证和分析哲学的影响太大，有些哲学教授甚至认为这三个领域在哲学界并不是中心课目，哲学领域的中心课目应是逻辑、认识论、语言哲学、心灵哲学和存有论。但从60年代初期到今天30多年，这种情形已整个改变了，目前几乎所有哈佛哲学系的教授都对这三个领域有着浓厚的兴趣。这三种在哲学领域的学问，大概都需要有“体验之知”做为先决条件。如果没有美感的经验或伦理学或宗教哲学的经验，没有体知，是很难进入情况的。再举个例子，当时有个年轻的、极杰出的哲学家，受了严格的分析哲学的训练，而且认为受了分析哲学的训练后，有了这套科学的方法，任何问题都可以谈，任何问题都可以分析，哲学系就是训练人的分析性。因此他决定在哈佛开一门以分析哲学进行宗教研究的课，但这门课三星期后就无法进行下去，最后他认为这种分析方法在有些领域是无法突破的，这就是因为他最初不了解某些领域是需要有所谓的“体验之知”。

“体知”这个中文的“体”字，杨儒宾先生做了贡献极大而且比较细微的研究。他的研究也许受欧洲学者梅洛－庞蒂(Merleau－Ponty)等人的影响。“体知”如果从“体验”的角度来看，一

定是既是旁观者又是参与者，这种认知和研究的方式到底在人文学的研究当中，起了怎么样的作用？我们应该如何去重视它？是不是可以有深刻的体知而不仅不会和分析冲突，并可提高分析的水平？我爱我所研究的对象是否不妨碍批判的认识？有没有可能不仅不妨碍，而且可以帮助我从非常严格的科学意义深入分析研究对象的寓意及其内部的结构并展现其如实的面貌？如果有这样的可能，应如何使其成为事实？这是人文学上非常值得研究的课题，正因为如此，人文学在方法学上的挑战远比自然科学和社会科学更为严峻。从事人文学研究如果缺乏提升反思的能力，就是不但能自我反思，也能对研究对象和课题的复杂心态及情境进行反思，则研究者将会因缺乏自知之明而无法进入情况。因为人文学的研究，好坏之间差异甚大，无法量化，有时也不足为外人道也，但其中确有评价标准，即使不能定量客观化，却能在主体间考究证成。因此人文学在评价上很难采用自然科学那种评比方式。人文学中问题意识的产生及解决问题的意欲与途径，和自然科学不同。自然科学的研究，往往是寻找问题——解决问题——重新开发其他问题的循环模式。人文学则不同，人文学中常常同样的一个问题，要经过长期的回味、长期的钻研，才能得到一些发展。例如哲学探究，可能是环绕一个问题而展开，但这问题却愈来愈复杂，永远无法解决，研究者只能一辈子和这问题生活在一起，一方面受问题的折磨，受其激励，另方面因为问题的折磨、压榨、挑战，而使得研究者内在的资源借此机会开发出来，这种乐趣是任何其他学术领域所无法领略的。

（三）"启蒙心态"对宗教研究的影响

在讨论宗教研究之前，需要提出一个观点以为"背景了解"，

否则不能确认宗教研究在现代学术界中的困境。这个观点我称之为"启蒙心态"。我说的不是18世纪以来欧洲所进行的"启蒙运动",也不是如哈贝马斯(Habermas)所说的那个虽然已经过时,而如自由、民主人权法治及个人尊严等启蒙理念尚待充分落实的"启蒙计划"。我强调的是一种"心态",特别是受到西方启蒙运动的影响之后,中国知识分子的"心结"。我所谓的中国知识分子是广义的"文化中国"中的知识分子,也就是包括了大陆、台湾、港澳以及散布在世界各地的华裔知识分子,大部分的人都有这个"启蒙心态"的心结。这与"五四"以来的思想或意识形态的发展有密切的关系。那个时代的知识分子面临国家民族救亡图存的危机,极力希望透过西方启蒙以来所开展出的价值而能使中华民族苟存性命于乱世。在这种急迫感导引下开始推崇"现代化"或"西化"的力量,含有非常浓厚的科学主义色彩。

启蒙心态在西方的出现是以反宗教为前提的,这个心态强调理性,特别是工具理性,而且不期而然地突出人类中心主义;人类中心主义就是不仅反神学,而且要争夺自然,征服自然,控制自然。这个思潮从黑格尔(Hegel)发展到马克思(Marx),势力愈来愈强。我们不可讳言地说,这种强势的启蒙心态,是西方学术能发展到现在这种形式的主要动力,没有启蒙的出现,很多我们现代的价值领域(如自由、民主、专业化等等)是开不出来的。从事科学研究的一个特性就是专业化,专业化的特性之一就是在各个研究领域内,它要突出那个科学性特别强的方法,所以韦伯(Weber)曾讲过科学是一种"志业"(vocation),或召唤(calling),因此科学研究一定要去除个人的偏见,这种信念本来从宗教蜕变出来但又不自觉地染上浓郁的宗教色彩,使西方学术界,从中世纪的经院中逐渐蜕变出来,并且形成非常强烈的反宗教

力量,但又吊诡地把科学(应说是科学主义)转化为宗教信仰。正是因为如此,所以现代意义下的科学是一定要将宗教逐出学术的大门之外,信仰的领域让教堂和教会去关照,只是个人的私事,不是真正的学术研究。韦伯(Weber)认为自己在宗教信仰上是患了"音盲",但他一生的努力都在研究宗教,当然他所研究的宗教不是宗教体验性的宗教,而是研究宗教的社会作用,但他自己的确不愿也不能进入宗教体验的领域,因此他坚持他的研究不会成为神学家式的研究,也没有这种"体验之知"。哈贝马斯的情况也是相当明显,在他的文化建构中,宗教所扮演的角色非常少。

受到现代西方启蒙心态的影响,自五四以来,以科学主义为先导的学术,在中华大地成了显学,不仅成了显学,而且成为知识分子心灵中一种强势的"积习"。我们举个明显的例子来说明问题,当时很多中国的学者面对西方的挑战,提出要充分的现代化或"全盘西化",但包括胡适之、陈序经都不把宗教放在西化的内容里。胡适之先生很突出这样一个观点,就是宗教本身根本不应进入学术界,他甚至认为中华民族的悲剧就是"印度化"。他自己花了很多时间研究禅宗,但他研究的主调就是,禅宗是融合中国道家合理性因素的内部革命,把印度的那种神秘主义(也可说是宗教性)的因素给消除掉,变成凡俗的,具有中国性的,而且理性成分比较高的一种思想形态。这个工具理性色彩特别鲜明的实用主义,也同样地在傅斯年成立台湾研究院史语所成立的信念中再度标明出来,譬如他强调要把历史研究做得像生物学一样的精确,即以自然科学为历史研究的典范。正是在这样的大潮流之下,没有宗教研究可以进入中国学术大门之内,因为宗教没有科学根据,没有理性根据,只是一种个人的经验或社会

习俗。

欧美的学术传统毕竟与中国不同。宗教虽然一度被逐出学术大门之外，但基督教神学院在学术界和知识界的崇高地位并没有受到不可抗拒的冲击。而且宗教研究的相关议题在大学里面一直有其重要的影响力。经历了二三十年的苦斗之后，宗教研究合法性又逐渐建立起来，虽然在相当漫长的岁月中，宗教研究不能进入美国的精英大学，因为宗教学的研究不涉及传教是相当困难的。比如说新加坡在80年代准备通过宗教教育来发展道德伦理，当时便发展基督教、佛教、印度教、伊斯兰教，比较宗教五大领域。李光耀提出一个挑战，就是说很多华裔假如不信这些宗教，是不是可以讲授儒家伦理，如此新加坡开始发展儒家伦理，发展一段时间后，基督教和佛教开始相互抗衡，形势日益紧张，最后终于迫使当局取消宗教教育以避免冲突。这种反应在美国大学中也存在，不只在柏克莱，在哈佛要发展宗教研究时，也有许多学者认为宗教要进入文理学院的可行性不大。

但宗教现象研究既然是人类社会中绝对不可忽视的现象，如果学术界不去研究，那是失职。可是美国的宗教学研究在文理学院的发展不是来自美国学术界内部自觉的推动力，而是外来的压力。值得我们注意的是，到底是什么理据，是什么样的分析方式，使得人文学的领域向宗教开放，而使宗教成为人文学研究重要的一环？这点值得我们深思。

有一个很重要的助缘，就是学术界慢慢受到全球化思潮的影响，以及来自本土化思潮的刺激，使得学术界逐渐突破狭隘科学主义的局限，而本土化的思潮中最强的动力之一是宗教。除宗教外，还有族群意识、性别、地域、年龄和阶级等，以前我们担心的是宗教与宗教之间的冲突，现在我们也担忧宗教内部的冲

突，而且这种冲突，如自居正统的犹太教派和改革派间的对垒，愈来愈严峻，这是目前国际社群无法相安的主要原因之一。另外，愈进入后现代社会，愈是受理性化影响的社会及人群，从比较宗教学来省视都有愈趋向神秘主义的倾向。一个受过高深专业教育的人，很可能在学术研究的领域中有很突出的表现，但在精神领域方面却幼稚无知，甚至可能相信最没有科学性，最缺乏理性的原教旨主义，而那种原教旨主义甚至是可以对社会造成危险，于是乎各种不同招摇撞骗的行为都在现代社会中透过宗教的幌子而大行其道。这种现象十分普遍，这种现象使过去启蒙心态坚持现代化即是理性化发展的论点濒临破产。宗教的力量如此之大，最好的学者，最有反思能力的人对这问题却避而不谈，最重要的学术单位对这些问题更不加理解，这岂不是失职？在这种情形下，如果再不透过严格意义的学术方式研究宗教，那么就是学术界放弃了研究社会现象的权利和义务。

美国的经验可以提供我们参考。美国学术界最初是透过哲学来研究宗教的，但是因为哲学界本身自我设限，而使宗教学朝向独立的领域慢慢开展出来。这中间有个悖论，因为照理讲哲学是有普世意义的学问，世界各种不同的智慧它都应该研究，如果照科学分工的方式，哲学应是最能够中立，各种有关人类精神议题都能等量齐观的学问。反观宗教，宗教往往有其根源性、特殊性、局限性，看起来似乎不太能成为普世的学术领域。但是实际上，美国的宗教界虽然受到基督教文化的影响，但却反而向世界各种不同的宗教开放，而逐渐形成"宗教对话"的领域；学院里的哲学界反而受到科学主义狭隘意识形态的限制而无法像宗教界那样开放地研究各种宗教。当然，美国宗教界的开放并不表示真能如实欣赏其他宗教，但它为了了解宗教在政治经济社会

及文化各层次的积极与消极的影响，不能不对其教义有所认识，所以这种原非学术性的刺激终于在学术界发生影响，其结果是使得宗教学成为过去20年间美国人文学领域中发展最快的学门。如今在美国最好的大学几乎没有不具有严格意义下的宗教系，如果精英大学没有宗教系，那只是例外。

这个发展的过程是很复杂的，最初在70年代，以柏克莱的GTU(也就是神学院研究院的联合学院)为中心，形成世界上最大的神学院联合组织，这个机构与柏克莱大学没有关系，它们走着面向全球的普世主义的路子，各式各样的宗教，都在他们的研究范围内，因此发展相当快。除了柏克莱之外，费城是另一个被看好的宗教研究中心，当时哈佛的反宗教情势太强，但经历30年的发展之后，现在美国宗教研究发展的两个重点，已移到芝加哥大学和哈佛大学，而哈佛的研究在很多方面还超过芝加哥。那么哈佛从排拒到发展成美国现在最全面的宗教研究的转折因素是什么？关键就是哈佛有一个极重要的学者史密斯(W.C. Smith)。这位教授一生就想发展宗教学，使宗教学成为严格意义下的学术研究，他说当初他有个选择，要么就去传宗教，直接参与宗教活动，要么就从事宗教学的学术研究，这两个领域，一个领域是教会，另一个领域是学术界。如果他要进入学术界，最好选择凡俗性最强、反宗教最强烈的学校，哈佛是最好的对象，所以他选择在哈佛奋斗。他在神学院教书，当时神学被认为是宗教传播，史密斯于是在神学院里发展了一个世界宗教研究中心。世界宗教研究中心本身摆在神学院十分不合情理，因为神学院是研究基督教，神学院应该在世界宗教中心之下才对。史密斯的目的是利用世界宗教中心来拓展宗教研究，特别是比较宗教的研究，而最终的目标是要把宗教研究带到哈佛的文理学

院。当时哈佛的文理学院其实很早就发展宗教研究，但只是一个委员会，没有成为一个系，所以宗教研究仍属边缘。哈佛当时的校长叫普希(N. Pusey)，他特别同情宗教，甚至把蒂里希请来当教授，正因为他同情宗教，所以常受自由主义学者的讥讽和批评，但他以及史密斯的努力，终于使得哈佛的学风开始转变，于是大学部历史系、哲学系、人类学系等不同领域都有从事宗教研究的人，而且这些人也确实具有"体知"，所以在选拔同道和战友时他们特别注重对宗教的学术研究有共鸣的学人，他们不但了解宗教，而且由于对宗教课题真有理解，使得他们在专业领域中更为突出。就是在这样的氛围中，哈佛文理学院的宗教委员会逐渐成为跨院的多科系的组合，实质上是一个系的规模，但运作上又不受系的限制，其实宗教委员会比系更大，是一个既能把各种不同系的资源调动起来，能在大学部发展，又能在研究院里教导学生，最后甚至结合神学院的力量，颁发各种宗教研究的博士学位。这个宗教委员会是个相当好的组合，目前的地位已很稳固，前景非常看好。所以如果以哈佛为例，做为人文学的宗教研究，目前有不断向上成长的机会。

(四)人文学宗教研究的范围与学院训练的旨趣

人文学宗教研究的范围是什么？我认为，第一，一定要把宗教学的研究摆在人类精神文明对话架构下来研究，不能把宗教做孤立绝缘的个案来研究，我们要有全球性的视野，要有一个基本信念：就是主要精神文明的发展，多少都与其他精神文明之间有交流，而不能孤立发展。当然也有一些宗教传统和某一文化传统结下了不解之缘，最明显的就是神道，神道是日本文化，很

难想像非日本人的神道徒，也很难想像神道离开日本会是什么景象。犹太教与犹太文化也有密切关系。儒家当然和中国文化结了不解之缘，但儒家传统却和神道及犹太教的情况又不太一样，儒家传统不只是中国文化的体现而已，因为还有日本、韩国、越南的个案，所以岛田虔次说宋明儒学是东亚文明的体现；所以儒家的情形更为复杂。虽然有人主张儒家传统离开了古代汉语就很难发展，余英时就认为如此。在新加坡的时候，余英时和我与李光耀讨论能不能用英文来讲儒家伦理，余英时说绝对不可能，但我认为不仅可能而且大有可为。余先生认为不可能是有道理的，但我认为这是儒家能不能进一步发展的最大挑战。假如儒家不能透过翻译，那它许多新的发展可能就受到一些阻碍，因为宋明理学之后，它已经进入日本、朝鲜、越南文化之中，也发展出与中国不同的特色。像日本儒家对"孝"的观念就与中国不同，而越南儒家则强调并以爱国主义和华夏文明对抗为特色，要建立自己的独立性。

从前面的说明可以看到，即使是所谓中国传统的儒家，其所代表的精神文明就绝不是孤立发展的。这个例子说明宗教研究的第一个共识就是宗教研究一定要放在世界文明的整体架构来看。延续此一主题而需建立的第二个共识，是宗教学的研究不能够和其他文化形态分开。如果接受宗教研究应具有全球视野和比较文化的基础，那么我们就应该认清宗教研究是科际整合的学问，具有多元多样的特性，不能只从某个角度来观察。这样说来，宗教学应该是人文学里面比较复杂的综合学科，而宗教学的研究也会为人文学的研究领域开拓出很多不同的价值源头，并可提升人文学的精神领域，没有宗教学的人文学一定受到狭隘的甚至肤浅的科学主义的影响，人文本身会变成一套干枯无

味小考据或毫无生命力的实用主义。所以宗教学重新进入人文学的领域中,使人文学研究的各项方法重新组合。现在哈佛宗教委员会的博士班训练,基本上就是希望研究生要能对整个人类宗教发展的大关大节有所理解,第二个要对树立宗教学研究具有主要贡献的典范研究要有所理解;第三是要对宗教的基本理念如信仰、祭祀、圣者、神迹、教堂、庙宇及其背后所反映的终极关怀能有所体知。不过,这是一个理想,一个研究生要能够通过这个理想的挑战,是要投注极大的心力,花费很长的时间才有可能。譬如,假设有个研究生想做韩国佛教发展的研究,在哈佛的传统中,人文学训练必须要会使用英文、法文及德文,这是"基本功";亚洲研究的起码语文要求是中、日文,而针对韩国佛教这个主题,研究者至少要会韩文及梵文。想想看,光在语言训练上,可能就要耗上八年十年才有可能过关,其他就不必提了。

虽然哈佛的宗教研究看起来颇有成长,但整个研究仍然完全是欧洲中心主义,而且基督教的色彩还是太浓厚,因此还要进一步开展其他宗教领域,这其中"儒家算不算宗教"就是个大问题。史密斯就曾说,儒家是不是宗教,在中国传统中是从来没有出现的问题,而在西方现代学界中则是从来没有解决的问题。为什么会出现这样的情况?这正是下文所要集中讨论的。

二、儒家人文精神的宗教含义

什么是儒家人文精神的宗教含意,这个课题有很多不同的面向,也比较复杂。

前几年,在中国大陆有一场相当激烈也很有意义的关于人

文精神的辩论，这是由上海几位学者如张汝伦和朱学勤所提出的“人文精神失落和重建”的问题。北京方面的反对非常激烈，像前中华人民共和国文化部长王蒙就说：“我们从来没有过人文精神，怎么现在又失落了呢？又何来重建呢？”这个争议在《读书》、《东方》、《现代与传统》、香港的《二十一世纪》和《明报月刊》和《九十年代》等杂志里都有报道。

(一)启蒙心态

我想应该区分两种人文精神，一种就是我前面提到的，通过西方启蒙运动发展出的“启蒙计划”及其所蕴含的启蒙心态及其所体现的人文精神。大陆大半的学者，包括对于马克思主义人道主义发展做出很大贡献的学者，以及因提倡新启蒙而又精研《文心雕龙》为士林所重的王元化，甚至五四以来的学者，大家都公认启蒙所代表的人文精神、人文主义或人道主义，是西方从文艺复兴以后所发展出来的一套思路。前面也提到，这套思路可以说是19世纪中叶以来迄今仍然最强势的意识形态。

为什么说它是最有力量或者影响最大的意识形态？因为不管社会主义或是资本主义都和这个启蒙心态有密切的关系。现在我们环顾世界各地，不管是已开发国家或是发展中国家，所开辟出来的利益领域，多半和启蒙心态所代表的人文思潮有关系，譬如说市场经济、民主政治、各种不同的新兴社会组合、职业团体，乃至大学研究的单位，这些领域大概都是启蒙运动所导引出来的。当然西方的很多大学含有深刻的欧洲中世纪宗教传统文化的影响，但大半在东亚的现代大学几乎没有例外，都是这个潮流所导引出来的。北京大学是百年老校，从京师大学堂开始到

五四时代的北大、军阀割据的北大，到抗战以后、四九以后、文革以后的北大，到今天所谓改革开放的北大，事实上在每一个阶段都可以说是完全不同的大学。可是不管是属于哪一个形态，北大这一座在现代中国思想界扮演重要角色的高等学府确是从启蒙心态所发展出来的一种内容深刻而复杂的文明现象。不仅是利益领域，包括很多我们现在认为应该是普世的价值，如自由、人权、平等、法治、个人尊严，也都和启蒙运动、启蒙心态所导引出来的人文思潮有密切的关系。

当然，如果我们要细分的话，启蒙至少有两种类型，一种是法国的启蒙，另一种是英国的启蒙。法国的启蒙突出革命精神、和宗教决裂、批判神学，要走出中世纪，走出封建时代、封建社会、贵族世界。英国的启蒙，特别是苏格兰所代表的启蒙，则突出经验主义、怀疑主义、实证主义以及渐进主义，和传统有很密切的联系，同时宗教的问题不那么严重。这是不同的启蒙。从时间流变来看，18 世纪的启蒙和 19 世纪的启蒙及 20 世纪所发展的启蒙，三者之间也有非常大的不同。18 世纪主要的启蒙思想家，像伏尔泰、卢梭、莱布尼兹，或者是百科全书派，他们认为理性主义是要打倒宗教的权威，要开拓出人的世界，所以特别强调个人。当时很多思想家把中国当做最重要的参考社会，儒家当作最重要的参考文化，这当然和利玛窦通过拉丁文把很多儒家经典和中国情况介绍到西方有关。

19 世纪的西方情况不大相同，从黑格尔开始把世界非西方的文明(包括中国、印度、波斯)定义为人类文明发展的曙光，而坚信将来人类文明的发展会像太阳一样，必然落到西方，也许是普鲁士的德国，甚至黑格尔的哲学的本身才真是人类精神的最后归宿。这是欧洲中心论，而且相信社会发展有其必然规律；人

类文明的重要发展阶段来自演化论，这些观点都反映了19世纪的启蒙特色。站在这一视域之中，东方被边缘化了，西方不再把中国当做参考社会，而且沦为一个反面教材了。受到黑格尔影响的学者像马克思、韦伯，甚至晚近的哈贝马斯，都一致主张，真正的人类文明发展的重大阶段，以及所体现出来的人文思潮，都与西方现代精神和现代命运不可分割。

可是这个现代西方的启蒙心态所代表的人文精神，在今天面向21世纪时又有了崭新的觉醒，认识到启蒙心态过度突出人类中心主义，结果一方面消解了神学世界，另一方面则对自然形成一种掠夺，这两者都和我们现在所赖以生存的大环境产生矛盾冲突。这种反神学、反自然的意识形态如果继续发展下去，不仅会破坏生态，也会产生人类社群的分裂和解体。其实这些问题在70年代就已出现。当前，面对这样的困境，我们充分认识到当代知识分子不论东西南北多多少少都是这种启蒙心态所代表的人文精神的受惠者和牺牲者，面对这个困境我们何以自处？

中国大陆的学者对这类问题的讨论很值得借镜。最近我在厦门、广州、南京和武汉，进行了一系列的学术讨论，基本议题就是：能不能够从儒家传统的人文精神来对现代西方的启蒙心态进行反思？这个议题在80年代是不可想像的，是痴人说梦，因为当时大家注重的问题是如何进一步学习现代西方的启蒙，如何能够用新的启蒙来突破帝王将相之类封建遗毒在政治文化中造成的困境。现在，反而要用过去交相指责的所谓"过时的封建意识形态的儒家思想"来面对西方先进的思想，好像说绕开最先进的社会主义，用过时的封建主义来理解资本主义，那岂不是痴人说梦？我们先抛开这一带着嘲讽意味的转折，也暂且不说这两种人文精神的关系如何，我首先关心的是，有没有和启蒙心态

所代表的人文精神相当不同但又可以进行互补、互动的一种启蒙，或者说另一种类型的人文精神？我认为有，儒家就属于这一类型的人文精神。

（二）传统文化的弃置

儒家人文精神的根本指向是什么？它能对西方启蒙精神所面临的困境提出什么样的回应？在讨论这个问题之前，我想先就我所理解的传统现象做一描述。假如我们前面所提到的人文精神的本质特性之一是人类中心主义，它强烈凡俗化的过程就是解咒以及征服自然。马克思所谓“人化自然”的意思其实就是“人定胜天，征服自然”，因此表现出强烈的物质主义。它也强调理性，但着重的却是工具理性。正因如此，现代很多学者面对西方启蒙心态所带来的困境时，也纷纷做出回应。譬如说哈贝马斯提出除了工具性理性之外，还有沟通理性的问题；有些学者像福柯特别注意国家机器利用象征资源进行宰制的措施或像德里达开始解构现代性中最核心的论域之类。可是当西方在20世纪末试图解开启蒙心态的束缚时，启蒙心态却仍然和中国现代思想界的走向关系十分密切，甚至更扩大来看，整个东亚社会都是如此。因此值得特别一提的是当启蒙心态在英国的剑桥和巴黎大受抨击之际，它在北京、东京、台北和汉城却唯我独尊，俨然一切价值的标准都在其裁判之中。

在中国现代文化的语境中，启蒙心态早已成为强势的科学主义，并且挟带着物质主义、现实主义、实证主义和工具主义，在知识界、学术界产生非常大的说服力。因为有很大的说服力。因此环顾世界各地的华人社团，几乎都是技术官僚挂帅。可是

当我们回顾五四时期时，我们会发现，在五四运动以及后来的新文化运动中具有举足轻重的人物，如果不是文科出身，即是从其他学门转到文科领域的知识分子。像胡适是由农业转向人文研究，而大文豪如巴金、鲁迅，更是弃医从文的范例。可是到了三四十年代，当时引领风骚的大半都变成是理工人才，除了像北大清华以及后来迁校整合形成的西南联大培养出像杨振宁这样一批的人才之外，陈立夫担任教育部长时也希望能以科学救国，于是所有的奖学金和教育政策，都以培养科学人才为主。在这个潮流发展下，不管是在大陆、台湾地区、新加坡，所有教育经费想要培养的对象，基本上都是科学主义所导引的技术官僚，这固然只是概览，但确能反映出一个非常重要的学术信息。

我们可以这样说，由于启蒙心态的影响，现代中国知识分子的文化传统中，也就是心灵的积淀里，传统文化的资源已非常薄弱。当代知识分子的心态中有悲愤的积淀、有狭隘民族主义的积淀、有科学主义积淀、造反有理的积淀。这种种积淀不是一种地质的积淀，而是一种化学的合成，因而可能发生各种复杂的、根本的变化，并常会引发一种爆炸性的作用。五四运动反传统的意念非常强，可是就我看来，五四的反传统，不仅很健康，它所反的那个传统，还得继续扬弃。五四的知识精英，在反传统的工作上做得还不够，譬如说只是把传统当做包袱，以为包袱丢掉就好，而他们侧重的，也只是所谓负面的传统或者畸形的心灵，像鲁迅等人所讲的国民性，或者像柏杨所称的“丑陋的中国人”。从今天的眼光来看，他们想要祛除的畸形心灵，事实上消除的还不够多，包袱也并没有真丢掉，可惜它所造成的影响，却是使得传统文化在后来知识分子的心灵积淀中愈来愈稀薄。我们知道有三五千年的历史，知道中华民族源远流长，但是在我们的生

命、行为各方面，没有经过反思的那一畸形的部分可能作用更大，经过反思而成为我们充分可以发挥的资源则愈来愈薄弱。真正在我们心里面产生影响的那个启蒙心态，却又不是像西方那样波澜壮阔多元并起的景象，在我们的文化心理中起作用的，反而是相当偏颇的部分。正因如此，中华民族的知识分子在面对全世界的挑战时，能够掌握的精神资源，能够开拓的价值领域，两方面都有很大的缺失。这是一个困境，而现在我们正亟力走出但还不能够完全走出困境。这困境是非常复杂的。在这个时候我们来重新回顾到底儒家传统它所代表的人文精神是什么？是怎么样的人文精神？这困难度是非常大的。我只能很简单地做一个描述，而且我自己也还在对这个问题进行考察、反思的过程之中。

举一个简单的例子，日本德川时代一些连儒学都弄得不很清楚的二三流学人，从他们的文集里，我们竟然发现他们对于中国文化传统的熟悉程度，竟远远超出现在各个大学里面专门研究文史哲的教授。我们与传统文化的割裂可说是愈来愈严峻。这个情况和西方的学术界是完全不同的。在西方的学术界中，即使是最强烈的反传统主义者如尼采、德里达等，他们对于希腊哲学以及整个西方学术发展谱系的那种熟悉程度，是我们根本不能想像的。中国大陆的学术界因受文革十年浩劫的影响，长期认为真正有现代意义的传统知识分子或古代思想家，大概只有屈指可数几位值得研究。他们能够接受的，从荀子一跳到王充，王充下来是刘禹锡、张载，张载下来就王夫之或者李卓吾、戴震，然后章太炎、鲁迅，再来就是毛泽东，其他的都很难过关。荀子在古代思想家中被认为是比较突出的一个，但大陆学者看重荀子，是因为认定荀子具有朴质的唯物论色彩，所以算进步的，

不像孟子是唯心的，那就不屑一顾了。而朴质的唯物论和辩证的唯物论当然是不可同日而语，辩证的唯物论是进步的思想，而朴质的唯物论不过是人类发展中的一个小阶段。我们可以想像，在这种意识形态影响之下，假设有两批学生，一批花了五六年功夫研究古代文献，好不容易掌握古代汉语之后，还不见得能看懂荀子，即使念通了，他们所掌握的思想武器也不过是朴质的唯物论。另外一批学生通过翻译的现代汉语，花个三五月的时间，大体就可以把所谓"先进的"辩证唯物论搞清楚，一批人只要花三五个月就可以是先进的、现代的、而且可以面向现代世界提出他的一些感觉；另外一批则虽花了五六年功夫，所获也只不过是古董的、腐朽的片面知识而已。在大学里面，只要是有一点点自知之明的人，能够对自己的利益世界有一点了解的人，他会花时间去搞古代汉语研究荀子，掌握朴质落后的唯物论吗？

相反的，现代西方的学者如果花时间去念希腊哲学，了解柏拉图，他在西方的学术界就有很多的发展空间，而且可以被认为是了解西方智慧泉源的重要人物，他有解释权。就像怀德海所说的，西方哲学只是为柏拉图做注脚而已。这是非常重要的一种态度，对自己传统文化发展出来的智慧，它体现出来的一些精神价值，如果是非价值，当然你不会花时间、力量去对那些非价值进行阐述或了解。对照来看，现在中国在各方面的情况都是非常残破的，中国传统文化中重要的大师大德，完全没有人做研究，因为没有人认为它是有价值的。西方的德里达，现在被认为是"后学"的主要人物，抗议精神非常强烈，甚至对西方语言运作的本身表示反对，但因为他是犹太人，在法国受教育，整个希腊哲学从柏拉图、亚里士多德一直发展下来的这个线索，对整个犹太文化发展的线索，那种耳熟能详、精细的程度，很难为不知底

缅的趋时者所想像。大举解构主义、后现代主义大旗的西方人对他们自己文化传统都已如此,其他人就更不用说了。我所认识的每一位西方哲人、学者、和研究生,不管是学古代还是现代的,只要是拿到哲学学位的人,对西方文化的谱系都耳熟能详。如果说有没有研究过康德,没有好好地读过黑格尔,不知道海德格尔是何许人,没有听说过圣奥古斯丁的,那即使有,必然是少数例外。可是在文化中国我们训练最好的博士班的哲学专业对儒家传统里的大师大德,不要说是董仲舒这类人物,不仅没有任何的理解,而且更甚者所获得的片面印象又多半是错误的,最糟糕的是,即使面对四书,不仅不了解《论语》的全貌,还常把"唯女子与小人为难养也"这样的句子当做口头禅并信心十足地宣称"这种落伍的思想我们还值得做研究吗?"对待孟子就给他一个唯心主义谬论的帽子,荀子则是朴质的唯物论。这是一个非常糟糕的情况,香港、台湾、新加坡,虽不是因意识形态的关系而使得大家对传统文化不熟悉,但是因为商业大潮或其他各方面的因素,在认识掌握传统文化资源上的问题也是很大的。甚至学术界的领导把研究文史哲作为浪费资源的也大有人在。

(三)儒家精神的四个侧面

如果把儒家的人文精神和西方启蒙心态的人类中心主义作一对照,应注意四个侧面,我论说的根据是孟子的这个传统所体现的人文精神。第一个侧面是个人的问题,也就是人的主体性的问题;第二个侧面就是群体的问题,群体就是能从家庭到国家所开展的各种"公众领域";第三个侧面是自然的问题;第四个是天、天道的问题。

近来有些学者，像哥伦比亚的狄百瑞教授，指出：大学提出齐家治国平天下，所以中华民族没有开拓出社会的观念。意思就是说中国人有家的观念，有国的观念，但没有民间社会的观念。但我们要了解一点，所谓的传统社会，不管邻里乡社或是其他民间社会的结构，从个人到国家这中间各个不同的社会领域，都由人际关系、人际网络所填补充实。怎么样去理解它是我们的问题。所以说第一个问题就是个人和群体的问题，这中间是如何配套的？可以这样说，它是层层限定又层层破除限定的，这个动态而有辩证关系的联系，刚好可以把公私的概念在这个领域里面体现出来。"我"就是私，面对家庭是私，家庭才是公；家庭是私，面对族群才是公；族群和家庭在面对更宽广的社群、国家时是私，但国家的利益面对人类社群算私；整个人类社群面对大化宇宙时可以算私，如此推衍不断。而在这动态辩证的关系里，要有一个强烈的认同，要修身齐家使得在人类复杂的人际网络中，有尽量协调、发展、开拓的机制。这个开拓出来的各个不同的社会领域，事实上也就是现代哈贝马斯所处理的人和社会的问题。中国传统社会有各种不同论说的方式，资源是非常丰富的，而且这个资源不是一两个思想家随便想出来的，而是经过长时间的社会实践所呈现出来的，内容相当丰富。

第二个问题就是人类做为一个群体和自然的关系。儒家希望和自然有持久性的和谐关系，对自然有一种敬畏感、和谐感，它根据的基本信念是人类的欲望无穷而自然的资源有限。但这个基本信念在启蒙心态所发展出的人文思潮中间，不仅荡然无存，而且正好一百八十度改变，认为资源是无限的，不仅资源是无限的，人类的智慧和人类发展出来的科技，可以达到万能，所以启蒙时代特别标举"理性之光"这样的形象。理性之光越能照

耀一切，愈有理性之光就越能祛除黑暗，当理性的光芒继续不断地向四周照耀，宇宙的一切，就像这间教室内的家具般都能一目了然。在黑暗的时代，宗教迷信可以有作用，一旦理性之光芒照耀，一切看得清清楚楚，那就无迷信可言了。毫无疑问，这个观点今天看来的确有很大的失误，智慧或理性之光若向前拓展，无知和黑暗可能拓展得更快。你越知道，你就越想知道你所不知道的；你越研究就越发现你研究中间的困境，人类的智慧再提升也永远没有办法掌握一切。《论语》里所讲的"知之为知之，不知为不知，是知也"。那个"不知"是了解我的无知，是很大的智慧；苏格拉底是至高无上的智者，因为他有自知无知的自知之明。在启蒙时代，这样的信念没有办法发挥其应有的功能，因为相信培根所说："知识就是力量"，相信这力量要是能够拓展出来，知识就可以无限地发展，资源是无限的，没有想到资源是有限的，一直要到了20世纪60年代，太空人到了月球上一看，才发现不仅地球资源有限，连空气、大气层都非常有限，现在还穿了个洞，出现直接危害人体健康的现象。1972年当世界环保大会在斯德哥尔摩开第一次会议时，包括前苏联在内的与会国家都同意签署一项有关环境保护的文献，这份由史强(Maurice Strong)草拟，和"地球大宪章"内容相近的文献，就提出了成长是有极限的，科技的能力也是有极限的观点。但有的国家拒绝签署，其理由是科学技术是无限的、万能的，成长是无限的，如果不接受成长，就没办法再进一步发展，因而拒绝签署。二十年之后，现在绝大多数国家对环保的敏感度当然提高了很多，但当年所体现的，正是启蒙心态所代表的科学主义的意识形态至今仍是方兴未艾。

这种科学技术挂帅，用工具理性通过社会工程来组合、发展

社会的意愿，在东亚很多地区，目前还有很大的说服力，因为主要的政治领袖多半都是技术官僚。中国十所最重要的大学的校长，最近和美国十所精英大学的校长举行了一次会谈，有趣的是，美国的十位校长中，只有一位是自然科学家，而中国则是只有一位不是自然科学家。我们都知道为了维持一个复杂的现代社会的活力，除了要累积经济资本外，还要累积社会资本，除了发展科技能力之外，还要发展文化能力，除了突出智商，还要突出伦理的智慧，除了要发展物质条件外，还要开拓精神价值，这些面向如果不能开拓，还想抱着最狭隘的科学技术、社会工程的理由要来提升国家的竞争力，这等于是缘木求鱼。一个以知识和信息为导向的新型社会所呈现的复杂景象绝非单纯的科学主义所能设计得了的。假如一个社会不能开拓科学主义之外的其他资源，未经开发的精神领域就会被迷信、假借宗教之名而行招摇撞骗之实的神棍之流所占有，连高级知识分子和政治领袖，都被唬得头昏脑胀，而却完全没有定力去回应这种社会病态。

假如不能发展伦理价值，整个社会运作的纽带就会像汽车的润滑剂没有了一样，即使有很大的动力，在运作的过程中必会出现大纰漏。假如没有文化能力，只有科技能力，连要了解社会内部机制如何运作都有困难，不可能有知己知彼的群体意识。所以累积社会资本是非常重要而迫切的问题。所谓社会资本，就是要通过对话、沟通，但前提是无目的性的，就是为了对话而对话，为了要积累不能量化的资本所做的工作。

譬如哈佛的政治学家普特南(Robert Putnam)研究意大利的两种社会，二种都是同样的经济水平，同样的人口分布，同样的失业率，但其中之一的社会民主政治发展得非常好，另一则非常糟。这不能从简单的政治社会量化的方式来理解，中间的差

别就在于有无社会资本。具有社会资本的地方,其沟通理性特别突出,有各种不同层次的沟通在进行,如果没有这样的沟通,它就会出很大的失误,这个研究是非常有趣的。另外一份针对印度的拉克农(Lacknou)这个地方的研究发现,其他和这个地方种族分布、经济情况相同的地区,都出现了暴力,但拉克农长期以来都没有出现暴力,主要就是这个地方有一个习惯,每隔10天或一个星期,印度教和伊斯兰教的长老,一定聚在一起谈话、沟通,而且有填补代沟的机制,如年纪大者和年轻人,也常常谈。这个谈天习惯化解了很多东西。如果说完全从抗衡、冲突而非沟通的角度来进行,整个社会资源就很难发展。

这些研究意谓着个人和群体的关系,人类和自然的关系,以及人心和天道的关系都应协调。一个复杂的现代社会必有超越的一面,宗教的、神圣的领域,能否开拓以为人们日常生活中不可或缺的一部分,是考验一个社会精神资源是否多元多样的重要标准。儒家的人文精神不是人类中心主义的人文精神,儒家最高的理想是人心与天道合一,也就是天人合一的境界。这不是像希腊哲学所谓"人是评断一切的标准"那种狭隘的人类中心主义。在儒家的传统中,这是私,是人类之私,而更高的理想,如果借用宋明理学的辞汇,即是以天地万物为一体。

如果把儒家的人文精神与启蒙所代表的人文精神相比较,我认为儒家的人文精神所触及的面向比较宽,除了个人与社会之外,还有自然和天道,一共四个面向。它不突出人类中心主义,它要开发各种不同的社会资源,培养每一个人的文化能力。儒家传统在中国社会功过如何,自然有不少的讨论,但很多人是非常反对儒家传统的,他们认为儒家传统里的阴暗面太多了。像我的同事包弼德(Peter Bol)也承认,儒家传统,特别是从比较

文化学的角度立论，对中国传统社会确有不可否认的功能，也就是说，它是在政治势力——权，和经济势力——钱，二者之外开拓另一个以教育(或说教化)为主的价值领域。换句话说，就是在这个社会上最有钱的人不一定是最有权的人，最有权的人不一定是最有影响力的人，有一批无钱无权但居然有很大的影响力的人，长期地在这个社会发挥作用扩大影响。所以千万不要低估了儒家价值在传统中国乃至东亚社会所起的作用。

儒家传统开拓了在钱与权之外的意义世界，这是很重要的。我不认为儒家传统是重农轻商，假如要谈重农轻商，法家的传统是比较明显的，因为它主要是耕战，农业和军事是重要的，商业是不重要的，特别讨厌“士”，所以才有焚书坑儒的极端行为。但儒家的传统从孟子的分工思想以来，便认为士农工商是任何一种社会不可或缺的四种职业，孟子的这个观点主要是为“士”这个阶层创造生存条件和价值的。因为农工商的价值都无可争议，都是在生产阶层上不可或缺的层面。但是“士”既不能生产亦不能制造，又不能通有无，所以要说明他们的用处和价值比较困难，也就是上下与天地同游的价值何在。重农学派认为任何人都要农耕才有吃饭的权力，儒家认为不行，要了解分工，而分工之中有没有士所能掌有的活动空间？这个活动空间就是能够创造人类大众福祉的，是为民请命而不是为了自己狭隘的单一阶级服务，无恒产而有恒心，通过自觉、努力、学识，去创造大多数人的福祉而不是代表君王或社会任何一个利益集团。这当然是一个理想，但有没有可能在中国社会落实？或者是转化中国的政治？这点很值得我们深思熟虑。我们现在对这一课题的理解很不够。譬如说中国的专制社会很少有英主，也很少有暴君，大多数都是昏庸之辈，从心理学上讲，是一种从小被道德说教压

抑出来的人格，不会出大的乱子，也不会做很糟糕的事情，当然也很平庸。提到这一点绝不是为专制政体辩解，而是指出即使在消极性方面，即防止暴君的出现，儒家教育的确起过正面的作用。

从孟子的人文精神所显示的四个方位（个人、社群、自然和天道）是通过三个基本坐标而综合的：一、个人及社群的健康互动，二、人类与自然的持久和谐，三、人以及天道的合一合德。简单地说，儒家传统中三个基本的坐标，四个方位，是根据一个表面上看起来非常简单而且我们可以直接感受到的一个理念，这理念就是“仁”。根据孟子的理念，仁即是从不忍到忍的人道，从不能忍受自己亲人受苦受难这个温情慢慢推出，这就是推己及人，就是恕道。任何人都有推的可能，我们也许有任何人都不爱的情绪，但一般说起来对自己的父母总有一份情，这种自然流露之情在儒家认为是非常有价值的，这种情能不能推，就是一个人能不能完成人格最重要的条件，恻隐之心最为基本。向外推，从不忍到忍，开始我能忍我不认得人的痛苦，到最后我可以不忍我不认得人的痛苦，甚至可以推到人类以外的世界。这个推的过程并不表示我的爱没有等差，爱还是有等差的，好比水位的高低，水位高就流得远，水位低就流得近，每一个能流的水位都有价值，假如我是一个绝对自私自利的人，所有的人我都不爱只爱我自己一个人，在儒家传统中这也是有价值的，至少这个人还不是社会的累赘。假如我能够推到两三个人，这价值就比一个人要多一点，如果说从家庭能够推到社会慢慢扩展下去，价值就越来越大，假如你能够己所不欲勿施于人，能够推己及人，能够己欲立而立人，己欲达而达人，那各种不同的中心点之间的互通就会为社会创造很多的资源。这个社会的多数人如此这般行仁便

会成为一个人道的社会，讲理的、可以互通的社会。当然从我们现在复杂的社会机制，如抗衡、法律制度、人权看起来，这很肤浅，但是不要忘记它的后面的理据以及实践的可能。

假如说我们刚刚所描述的一些儒家传统的基本理念，它有重新让我们来反思启蒙心态所代表的人文精神的价值及可能，那到底儒家传统中所能突出的这些价值，面对现在人类如此复杂的社群时，它是不是可以做为一种资源？这是我一直在考虑的问题，我认为，它不仅仅是一般性的资源，而且绝对是必要的资源，它的重要性会日益突显出来。我提几个简单的例证，说明问题。

1993年全世界的宗教议会于芝加哥举行，这个宗教议会第一次举行是在一百年前，地点刚好也是芝加哥。1893年时，清代曾派一名官吏参加，代表儒家，发表了一套己欲立而立人，己欲达而达人的说法。可是1993年并没有儒家代表（其实我是特邀对象但因事不果行，很遗憾），不过孔汉思所主持的一个委员会中，提出了全球伦理的两个原则，而大约有一百多个宗教代表签名赞同。这两个原则都可以称为儒家原则，第一个原则就是己所不欲勿施于人，在犹太教中这有同样的金科玉律，也就是恕道。恕道基本上是消极原则，假使恕道不能突出，完全是强制性的理念，就一定会造成很大的冲突。第二个原则是待人以仁道，翻成儒家的语言就是己欲立而立人，己欲达而达人，这是一个积极原则。为什么？因为任何一个人都是一个关系网络的中心点，正因为是关系网络的中心点，在这个人自我完成的过程中间，一定要牵涉到其他的人。这不是利他主义，所谓的利他主义是说我可以满足我的利益领域，多出来的资源我可以帮助他人，己欲立而立人是说我要完成我自己的人格，就必须要帮助他人

完成他们的人格，没有第二条路可走。人是一个关系网络的中心点，一个滚滚而来的长河而不是一个孤岛。

第二个例子与环保思想的发展有关。前面提过，1972年斯德哥尔摩世界环保会议之后，环保思想就在全球各地展开，到了90年代，特别是为了在1995、1996年于里约热内卢召开的环保会议，形成地球大宪章，而此宪章是和生态学特别有关系。这门学问中最突出的一个思想家贝瑞（Thomas Berry），他从生态学的角度提出一大原则，即是仁者与天地万物为一体的原则。王阳明的大学问里面所讲的大人者与天地万物为一体，此与贝瑞的思想有不谋而合的地方，很值得我们注意。每一个地方、社区、社团，都有自己的资源，要为自己的利益把积极性调动起来，但是这种积极性只能够为自身的利益服务，不能为其他人的利益着想。这就违背了基本原则。这种自己利益的保存和其他利益之间要通过怎样的协调才能发展？这和差等的爱如何向前推进是同样重要的课题。说仁者以天地万物为一体，人做为一个种性，有一个特性就是世界上任何的东西、任何地方的东西，和人的心所能够包容的程度，都是有关的。我们现在发现世界各地的小学生，都可以发展出一套跟生态环境直接联系的、全球性的视野。但有这种潜力并不表示人类将来发展的前景就是非常乐观，正好相反，最不乐观说法就是人类智慧所掌握了解的情况，使得我们越来越觉得假如我们这样做，或顺着这条路走下去，一定会导致自我毁灭乃至整个地球生态的毁灭。但这世界上的权力结构，不论政治、经济、社会、心灵等各种其他的力量，使我们的理解越来越明朗，却越来越无力，以美国社会为例最容易了解这个现象，我们越来越清楚我们是怎么样被自己的贪婪而毁灭，到后来甚至都可以用数据来证实，但是就是没有办法改

变现况。

还有一个例子是几位政治领袖，特别是从前曾在政坛上飞黄腾达如今已不在位的人物之间的合作，包括德国以前的首相、美国前任总统等等。他们这一批人联合起来发展一个叫做“全球责任宣言”。这个责任宣言中重要的两项精神，也就是宗教议会中的两个原则：己所不欲勿施于人和以人道待人，己欲立而立人，己欲达而达人的基本问题。联合国的教科文组织，最近也在发展一个全球伦理宣言，已经在巴黎和拿波里开会讨论：到底有哪一种思潮，哪一种人文精神可以面对人类现在所碰到的困境，提出有创意的观点。尽管这种做法对整个全球各方面的发展可能毫无用处，因为经济的力量如此之大、政治的斗争如此凶狠，文化的力量是微不足道的，但还是应该提出来。

从这几个线索来看，儒家的人文精神，确实有丰富的资源，能够对西方所代表的强势的，不论社会主义或资本主义，或是比较狭隘的、排斥的人文精神，做一种深刻的反思。更值得注意的是最近十多年来，在文化中国地区，一些较年长的学者，不管在文、史、哲方面的研究，在两岸三地不同的文化环境、政治氛围中得出的结果都相同。其中最突出的是钱穆，他在九十六岁的时候口授了一篇很短的文章，提出人心和天道的合一是中华民族对人类所能做出最有意义的贡献。这篇文章在联合报刊出后在台湾学坛并没有引起什么反应。大陆的资深学者，季羡林首先开始对这篇文章做出强烈的反应，不仅认同而且做了进一步发挥。后来在大陆的《中国文化》期刊中又重刊，还加上了钱夫人胡美琦女士的序言，其中提到钱穆病榻上要求夫人记下他要讲的东西，就是天人合一，自称是晚年的彻悟所得，值得重视。冯友兰在文革期间的论孔丘，把儒家批判得体无完肤，但他最后的

一本书最后引用了张载的一句话——仇必和而解，这就说明了他还是愿意回归张载的“为天地立心，为生民立命，为往世继绝学，为万世开太平”的人文精神，而这四句话毫无疑问也是体现了天人合一的思想。北京大学一位研究西方哲学的长者张世英，最近出了一本书叫做《天人之际》，里面所讨论的问题也就是天人合一与知行合一的问题，但他有一个观念，儒家的人文主义，必须经过西方启蒙精神人文主义的洗礼、考验。如果经过了它的挑战、冲击，还能够发展，这个儒家的人文精神，就能对西方的启蒙心态所暴露出来的困境，做出创见性的回应。这基本上也是我的议题：儒家的传统一定要接受最严格的西方哲学的洗礼、考验、挑战和冲击。

那么，儒家人文精神究竟能不能经得起西方价值的洗礼、冲击呢？举例而言，在我们当今的文化传统而不是传统文化中，民主、自由、法治、进步、现代、科学的理念都已根深蒂固，但是仁、义、礼、智、信是否在意识的层面充分发挥还值得我们深思。仁、义、礼、智、信其实和民主、自由、法治、进步、现代、科学这些启蒙价值没有冲突矛盾之处，而且这些传统理念在批判和诠释之后还有旺盛的生命力，从“述而且作”的发展策略如何开展既有传统性又有时代性和预见性的人文精神的时机已经成熟了。我们需要通过辩论、研讨把儒家的价值体现出来，这过程是非常曲折艰难的。因此我设想：如果确有儒家的人文精神，那么要通过什么社会角色，才能把这些理想开拓并落实？我想提出“公众知识分子”的观念。

（四）儒家人文精神与公众知识分子的角色

所谓“公众知识分子”，简单来说就是一群关切政治但不一

定要从政，参与社会，而且对于文化有敏感度且有责任感的人。在美国这些多半是大学通识教育所培养出来的人才。以前我们希望是靠人文学来培养，现在人文学变成一个专门的领域，本应和人文关怀配合但是目前又每每不能配合。譬如说，在学术界一个人文学研究者的身价，不是看他具有多大的人文关怀来判断，而是以人文学的专业研究为标准。换句话说，人文学者不必然就一定要有人文关怀，有人文关怀的未必就只是人文学者。一个物理学者或生物学者的人文关怀也许要比人文学者来得高。人文关怀要靠公众知识分子，就是在各种不同的知识领域之内，除了研究专业之外，应有更高远、宽广的视域。这样的人应该在大学、学术界出现，但学术界是个象牙塔，所以虽然有一些出身学界的公众知识分子，但是人数还是有限。现代的公众知识分子往往从媒体崛起，如媒体的政论与报导者。所谓公众性的媒体，是不受政治势力影响或收买的媒体，有些媒体创造新闻没有什么公共性，这是世界各地都有的现象。例如美国社会在 1995 年被辛普森案这个号称世纪最大审判所蒙盖，因为这段时间里，世界上其他问题一概进不到美国媒体的视域，这就暴露了美国媒体私有化的程度。我们也不否认政府核心中会出现直接参与政治的公众知识分子，大部分的官僚虽然没有公众性格，但在政府服务的官员中还是会出现一批有良心理性的公众知识分子。企业也是一个可以发展的场域，至于专业组织如律师、建筑、医学等公会乃至各种不同的社会运动，如环保、妇女运动、消费者权益运动等，当然也包括宗教组织都是公众知识分子活动的场所，但针对知识分子的自我定位和社会的功能而言，西方文化所能提供的借镜资源是相当薄弱的，公众知识分子不可能从希腊哲学家的角色中蜕变出来，因为哲学家追求真理所代表的

意愿常是要与世割裂的，以柏拉图的理路而言，哲王就是负责把在洞穴中的人之锁链打破，把无知的盲从者带出愚昧，这是一种精英主义。公众知识分子也不是希伯来传统中所谓的先知，先知和凡人之间有着不可逾越的鸿沟。当然更不是僧侣阶级，他们早已放弃了世俗的牵连。那么应是什么？在我看来，最早是19世纪在俄国沙皇体制下的一群贵族知识分子，他们受到启蒙运动的影响，要将法国大革命的价值引进俄罗斯文化，在20世纪俄国革命时代这种知识分子做出了很大的贡献。我们今天英文中的知识分子（Intellectual）的字源就是来自俄文的知识阶层（intelligentsai），这个主题是伯林（Isaac Berlin）关注的重点之一。

但俄国的知识分子和我们今天讲的公众知识分子有很大的不同。因为俄国的知识分子不但都是贵族而且是绝对反政府的，所以有很多西方学者用这个观念来研究中国，不反政府的都不算知识分子，跟政府有关系的都不是知识分子，结果发现中国没有几个人可算是知识分子，这是分析的失误还是中国文化本身的缺失？这种公众知识分子到底和儒家文化的“士”有没有关系？为什么许多彻底反传统的知识分子，他们的自我定位及社会功能竟和儒家的士、君子如出一辙？因此说只有在中国才能写一部从古到今的知识分子史，其他的文化很难做到。这是不是资源？

我认为这的确是非常重要的资源。余英时认为儒家传统残破到今天，在中国社会的地位有如“游魂”，认同儒学的实是一批无权无势的游魂，因为基督教有教堂，佛教、道教有寺、观，而儒家在家庭制度，专制政治崩溃后，没有依靠的地方，变成游魂了。可是我认为，游魂变成了公众知识分子，在各种不同的领域里，都大有活动的空间。如果今天的公众知识分子是一种上的代

表，那么应该可以体现涵盖性的人文精神，可以通过西方启蒙心态的批判和反省，藉此走出一条儒家的新路来。

(五)儒家传统的宗教性

那么到底儒家传统的宗教性是什么？在西方所谓人的宗教、世界的宗教，儒家都是包括在里面的，但在学术界里，儒家到底算不算是宗教，还是很有争议性的。大陆有很多学者认为儒家是哲学，不是宗教。因为无神论是进步思想，儒家是无神论哲学，是入世思想，不迷信，不是人民的鸦片烟，所以它不是宗教。但也有很多学者想说它是宗教，因为宋明理学以来，它在社会上发展出强势的宗教性格，并举例如天地君亲师与祖宗崇拜这类传统对中国民间社会确有很大的影响力。像孔子在民间有很多庙，已是一种民间信仰，从这角度来看认为儒家是宗教。认为儒家不是宗教者，从哲学的角度来看，是提高了儒家的理性和现代性，认为是宗教者则主张儒家和中国传统社会有千丝万缕的联系。这些都可以成为研究的课题。

但是若对儒家的现象要做一个简单的回顾，在文化中国和东亚社会里，儒家在何处体现？我觉得至少要从五个方面来观察。第一方面就是政治文化中儒家所体现的积极和消极作用。西方只了解这个侧面的一部分，所以把儒家当做是权威主义，从这个方面看来儒家和威权政治当然有密切关系，因此是反人权的。但是儒学的人文精神能否和民主合拍，不反对自由，很值得讨论。第二方面我们要了解现代东亚社会如何体现儒家，我们就要了解现代东亚社会的知识分子，儒家是不是支撑当代东亚知识分子的一种精神资源？如日本的武士道，韩国的士林和中

国的大丈夫精神。五四运动乃至其他社会运动后面有没有儒家的理念和实践的支撑?很多学者正加以研究。美国的学生政治性不强,但东亚的学生几十年以来就拥有很强烈的政治性,原因为何?第三方面是华人社会的企业精神之中有没有儒家伦理在起作用?儒商的观念如日本的士魂商才是什么?第四方面,最重要的是,整个东亚社会一般人民心灵的积习,这中间有没有儒家的因素?如对教育的投资,牺牲自己的事业为孩子创造教育的机会,这不是世界上所有的文化都是这样的。第五方面,儒家确实在海外或中国大陆学术界成为重新讨论辩难的一个议题,如果要批孔,是不是有一个相关性的符号在那边?在民间流传什么不是政治强势可以控制掌握的,而是心灵积习的一个体现。

最后值得注意的是,在进行宗教对话的过程中,我们常发现,如果是其他的宗教之间的对话,对话的双方会清楚地知道谁是谁,但一有儒家参与,就产生混淆,于是乎出现了儒家式的基督徒或儒家式的佛教这类的词眼,"儒家式"为什么可以变成一个形容词?这是值得探讨的。我们可以这样说,儒家式的宗教信徒,他本身一定是入世的,一定是参与社会的,另外就是一定究心于文化的。从这几个方式来看,儒家是不是宗教对儒学研究者而言不是很关键的课题,但如果是研究儒学的宗教层面,则可能触及儒学的多种面向,意义与内涵都十分深刻。假如有人说儒家一定是宗教,他可能是把马克思主义和其他的意识形态都定义为宗教。在这情况下,从事宗教学研究者,怎么样处理儒家传统,怎么样了解儒家的价值取向。这些都将成为我们从事宗教研究时必须关注的课题。

启蒙心态,儒家人文精神及公众知识分子是我近年来涉及较深的议题。其实这三个议题又跟文明对话与文化中国有密切

的关系。儒家的宗教性是儒家人文精神的本质特色，也是儒家人文精神和启蒙心态所显示的人类中心主义大异其趣的基本理由。正因为儒家的价值取向是既入世又要根据道德理想而转世，它确有和世俗伦理泾渭分明的终极关怀。正因如此，儒家才能在文明对话中扮演中介和共法的角色，研究儒家的宗教性不仅可以帮忙我们一窥中国传统社会三教合一的哲学基础，也可以为我们提供各种宗教对话的理论方法及实践途径。我相信了解儒家的宗教性还可以为文化中国积累丰富的精神资源。

中国宗教的超越性问题

李大华

一、从“中国没有宗教”到“世俗的宗教”

明清以来，由于中国社会的逐渐沦落，以及外国宗教的传入，在学术界产生了中国有无宗教的质疑，早在16世纪最早一批耶稣会传教士就提出了这样的问题，如利玛窦说：“在中国没有一门宗教，没有一门教义，不是万分糊涂的，就是本教门内的僧侣也不知其所以然。”[1]这是对中国宗教就宗教性方面提出的最严厉的诘难。后来，胡适先生也提出：中国只有名教，面无宗教。很显然，胡适先生提出的这一问题与利玛窦所考虑的背景不同，他的问题实际上乃是对现代化和西方化浪潮的一种民族文化的本能反省，因而，他的问题是一个现代性的问题；而利玛窦的问题则比较明显地倾向于宗教性的问题。这是就提问题的角度来说的。但就问题本身来说，两个角度提出的却是同样的问题，即中国有没有宗教，或者说中国的那种宗教是否算得上具普世意义的宗教，如果没有普世意义，那么也算不得宗教。宗教性与现代性问题在一个特殊的历史条件下，在一个社会从传统

走向现代的过程中，就是一个问题的两面。某个宗教具有现代性，也就表明其宗教性强；反之，某个宗教具有现代性，说明它一定具有很强的宗教性。宗教性涉及宗教关怀，如果一个宗教的关怀是普世的，脱离了褊狭的民族、地域及其受众的限制，而且这种关怀是终极性的，那么它不应受时空的局限，它总会是当代的宗教。现代性涉及能否经得起时间的考验，如果某个宗教不仅仅存在于过去的某个时代，而且它只是把不同的时代看作它的既定方向的里程碑，或者说它只把这些时代看作自己既定目标的不断实现，那么它就是一个具普世意义的宗教。无论天主教，或者基督教，都坚信自己是一个具现代性的普世的宗教。这一点毋庸置疑。问题是以此来审视其他地域的宗教，就会出现一连串的问题，诸如一个宗教性不强的宗教是否称得上为宗教，等等。这样的问题从根本上来说，乃是一元视角造成的。如果从多元性视角来看，则情况不尽相同。但是，从一元视角提出的问题本身是值得重视的。

我们知道，基督教经改革，能够容纳民主和科学。按照韦伯的观点，西方的现代化之所以可能，一个与资本主义精神伴随左右的宗教是至关重要的，如果没有一支强大的同盟军支持，资本主义或许不能前进半步。[2]而资本主义精神的发展完全可以理解为理性主义整体发展的一部分，而且可以从理性主义对于生活基本问题的根本立场中演绎出来。可是，在构成近代资本主义精神乃至整个近代文化精神的诸基本要素之中，入世的经济理性主义，正是从基督教禁欲主义的理性伦理中产生出来的。也就是说，禁欲主义，这种宗教理性主义培育了资本主义精神。宗教不仅是资本主义，且成为现代化的一个内在因素。中国的宗教也有一种理性主义，但这种理性主义在儒教来说，只是理性

地适应世界。儒教从没有用理性要求对待世界,从未与现世的世界陷于紧张关系,从而,也就“不希求任何解脱”[3]。对道教来说,理性乃是与神秘主义紧密结合在一起的。老子追求的是一条与儒教背道而驰的个人主义自我解脱,即通过冥想达到的神秘的经历。老子的态度是反对尘世,反对尘世的行为。在韦伯看来,判断宗教所代表的理性主义阶段有两个重要的标准,一是宗教脱离巫术的程度,二是宗教将神与世界或宗教本身与世界的关系统一起来的程度。儒教和道教不但都拖着一条巫术的尾巴,而且,儒教的“适应世界”不会有超越的要求;道教的“反对尘世”不会产生改变社会的要求。在这个意义上说,中国的宗教没有涵蕴着使中国社会发生现代化转变的因素,既没有像基督教那样先于社会理性而形成一个宗教理性,社会的理性只不过是这种宗教理性的精神产品。所以它们随着中国社会一起沦落了。可是宗教既属终极性关怀,它本身不应该沦落,换言之,人类社会没有完结,宗教不能完结。所以,某种宗教衰落了,就不是真正的宗教。韦伯的问题自然是从现代性方面提出的,但它本身却把宗教性问题也凸显出来了。

关于中国宗教有无民主和科学,及其有无现代性问题,不是本篇文章要完成的任务,可以暂时将其悬置起来。就中国有无宗教来说,存在的就有合理性,合理的就能够存在。时间能够说明问题,如今没有人怀疑中国有活的宗教。值得注意的是基督教世界关于普世宗教标准的讨论,如天主教神学家汉斯·昆就把人性与人道看作真正宗教的前提,而真正的宗教并不排除其他宗教包含的真理,因为没有一种宗教享有全部的真理。[4]在这个意义上,不同的宗教只是真理实现的形式。形式不应当只有一种,宗教多元终于可以成为人们的共识,从而宗教对话才有了必

要。所以，汉斯·昆视中国宗教为世界第三大宗教，且认为中国宗教不乏很深刻的宗教性。[5]这里有必要强调一下"中国宗教"的概念，在西方的宗教学家看来，不仅道教、佛教，儒教也是中国的宗教。这样的理解并非不知道三者之间的区别，更非不知宗教与非宗教之间的界分，而是他们不是在教团意义上考虑问题，而是突出了宗教性。他们甚至认为将道家与道教作真正的区分都会产生歧解，因为道家哲学中所涵孕的宗教性使得它与道教不可能截然两分。同样，我在这里所要谈论的是中国的宗教精神问题，而不是在一个具体的层面谈论三教之间的如何区别。所以，我仍然要借用这种思维方式，从宗教精神来看儒教，而且我们也确实会发现，谈论中国宗教，不可能不谈儒教。

虽然我们从历史过程、宗教的普世标准及其宗教多元等方面表明"中国有没有宗教"不是一个真正的问题，但这个问题并非无意义，因为这些问题涉及到对事实的认定。当我们对某个早已存在的现象或事实视而不见时，可能是我们忽视了它；可是我们看见了它，却不予以承认它的存在时，便是立场的问题。如果大家要讨论一个对象，那么这个对象一定是大家都确认的事实，否则，这个对象不会被放到平面上来讨论。正是在对这个事实确认的基础上，我们才来考虑紧接着来的第二个问题：中国的宗教有什么样的不同，或者说它们是怎样的宗教。在中国流行一种说法：中国的宗教是"世俗的宗教"，或"世俗性的宗教"。这种说法的根据在于，从宗教现象上，人们无论信奉佛教或道教，总是带有显明的功利目的和现世搭救的动机。到庙里烧一炷香，抽一个签，或做一个道场，通常有其直接的目的性。对此，无可否认。问题是"世俗性"如何可以表明中国宗教的特殊类型：第一，"世俗性"容易与历史上的"世俗化"问题相混淆，而在这方

面又难以真正区别东方宗教与西方宗教。我们知道，世俗化乃是一个历史的概念，意味着宗教事务从纯粹服务于天国或彼岸，降临到尘世或此岸，关注于现实生活问题，适应于世俗的生活，且认为尘世的此岸的事务是服务于天国或彼岸事务的。但这并不意味着宗教就是尘世的、此岸的，与此相对应的那个超越的存在乃是其矢志不移的追求目标。而"世俗性"则等于说是"世俗的"定性。是否是世俗的，不在于是否有功利目的，而在于是否求道者心中存在另一个世界。单就功利目的来说，非中国宗教信奉者独有，基督教的追随者未必就没有。第二，引起世俗现象的原因并不在"世俗性"本身，而在于如何有此"世俗性"。世俗性只是一个结果，引起这个结果的必定属于另外的东西。在我看来，或许我们只有将目光集中在下列问题上，才能说明中国宗教是什么样子的：中国宗教有什么样的思想境界，以及它是如何实现其境界的。只要我们能够说明中国宗教的特殊类型，就有根据解开在世俗性问题上的困惑，才能够回答韦伯提出的问题，从而也就能有根据地说明中国宗教的现代价值。这也是当今多元现代性的讨论所需要回答的一个问题。

二、境　界

宗教生活必定讲求境界。宗教生活总处在一定的境况下，经历和体验着确定的宗教内容，于是有"当下的"境况和"来日的"期盼。经历、体验意味着忍受和磨砺，而期盼意味着追求。"我们对宗教的定义包含了对超越境界的认识"。[6]我们说"当下的"，意味现时所处的生活境况，是身心一体的经历和感受，或者

可称为"处境"。马利坦(Jacques Maritain)在谈到人及其人类的处境问题时说:"这个处境就是实质上与肉体相结合而又陷入在物质宇宙中的一个精神的处境。"[7]可是人或人类总是努力以这样或那样的方式,或在这样或那样的程度上,"无论如何要超脱自己的自然处境"。[8]生活的处境不是人们可以自由选择的,那是直接碰到的一种际遇,《红楼梦》里说的丫鬟晴雯"心比天高,身为下贱",就是说她的际遇不好,但她的心地很高,不满足于这样的际遇。如果她满足于那种际遇,那么她不会有内心的冲突,同时她也就不会有超越于此际遇的心境。如果说一个人的精神状态同化于他所处的自然境况,那么我们只要深入他的处境,就能了解其境界;如果他的精神状态并没有同化于其所处的自然境况,或者说他的精神既在此境况,又不在此境况,那么他的境界不是可以通过深入其境况得到了解。在这个意义上说,尽管处境不可以选择,但境界却有高下之分。有人际遇很好,境界不高;有人际遇不好,但境界不俗。对一个环境、际遇,尽管我们是通过身体的感官去感受,但是感官本身没有体验的能力,它们是随遇而安的。只有我们的精神可以实现体验,认同或不认同。所以马利坦把"处境"视为"精神的处境"是有道理的。但是需要说明,处境只表明人或人类所处的情形和环境,是一个限定了的对象,限定了的时间和空间关系,如"当下的"表示现实所遭遇的境况;"来日的"则表示将可能遭遇的,或可通过努力改变或实现的境况。在空间上处境只是直接接触到经验到的,对不曾接触和经验到的,按照处境的观念,我们不能对它说出什么来,可是依照境界的观念,我们能够说出某种东西。因为我们身处这样的世界,却看到了另一个世界。所以,"境界"不会满足于"处境","境界"高于"处境"。然而,境界既有高下,那么就存在着某

种界分。"当下的"和"来日的",直接经历的和不曾经历的,既表明时间上的分隔,也涵括空间上的界际。从而,境界即是如此的分际、界别和层次。境界的意义在于区分。

在上述基础上,又产生了另一个问题。处境既是精神的,那么对于高于处境的境界来说,是否意味着只是精神上的"意义",因为精神能够把握到的是意义,所以有一种观点认为境界就是意义。看起来这个观点没有问题,但若再追问意义是什么时,就有问题。我们可以说意义就是价值,但价值本身是抽象的,从而意义也是抽象的。当我们身处一个世界,却试图追求超于此一世界的意义或价值时,这是没有问题的;可当我们说身处此一世界,却欲看到另一个世界时,就不能说看到的只是意义或价值。意义或价值是一个向度,人们往这个向度去追求,但它们不是一个理想的结果。结果一定是一个完整的世界。我们可以说意义有浅近与深远,却不可以说境界有深远与浅近,只可以说境界有高低。尽管我们依照习惯以高低来说境界,其中就包含了一个规定,即把境界规定成某种存在的状况,甚至就是一幅幅立体的图画。所以,境界毫无疑问地包含了意义和价值,却不能局限于意义和价值。在《圣经》里,耶和华将世界分成两个隔绝的境地,人类祖先本来生活在幸福的王国,只是因为夏娃、亚当听信了蛇的谗言吃了禁果,触怒了上帝,才被逐出来,被放逐到终生辛苦而不得解脱的凡俗的世界里。带着原罪的人们渴望着基督时代的到来,再一次进入那个永生的王国。显然,两个境地就是两种境界。此岸的境界可见可知,是生活的世界;彼岸的境界不可见不可知,是向往的世界。但这并不影响人们把彼岸的境界看作一个完整的世界,在那个世界里,不只是得到意义,而且就要生活其中。在那里,人们要做的每一件事都是充满意义的,人与人

不再争斗，不再怀疑和嫉妒，甚至人与动物也相安无害，相处极其惬意。在这种描绘的未来王国里，完全是生动的生活世界。按照非基督教的观点来看，可以说那种情形乃是想像的结果，人们不可能经历那个世界，只有经历过才能证实它的存在。但是，这只是经验主义的观点。事实上，许多事情我们没经历过，但我们相信它是存在的。恰如理想的东西，我们从未完全实现过，但它们能够存在于我们的想像世界中。可是想像给予我们的通常是生动的感性的整体，意义寄寓其中，但从不单独、抽象。按照胡塞尔的观点，不仅应当有想像世界存在，而且要相信想像的世界比现实的世界大。这种想像的世界作为境界的存在，意味着再创造的过程，这在文学与艺术中尤其如此。王国维在《人间词话》中说："有有我之境，有无我之境……有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩；无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。"能够写出真实景物是一种境界，能够写出自己的真情实感也是一种境界。写出真实的景物，本是一种再创造的过程，摹本与被摹对象不可能完全相同，而之所以称得上境界，是因为写出了自然的真意、韵味与美，这些因素构成了一个美妙的境界。写出喜怒哀乐的真情实感，是表明写出了人们内心的境界，这种境界原本不存在，只是交织的情感构成了某种境界。有我之境是置身于所造之境，无我之境是置身境外。无论是否置身其中，境界都是艺术的创造。既是创造，就离不开创造者本身，置身其中是"现身"，置身其外是"隐身"。而且，最高的境界乃是无我的境界。对境界的领悟在于深入的体验，可是"体验不展示自身"。[9]在这个意义上来说，任何境界都只能是人的关怀与追往的对象，是一种被给予的对象，离了这种关怀，就无所谓境界。艺术境界与宗教境界有所不同。艺术的境界有更多的随意性，想像的空

间更大,真情实感人人殊异、于自然所见之境各各不同;宗教的境界则是一个严肃的事情,宗教的境界不是可以随意想像的,它是"一种先验目标下的整体",[10]因而它是共同的目标。正是由于这个原因,它才是需要解释的,如汉斯·昆所说:"从来没有孤立的宗教感受,从来没有自在的、可以独立于一切解释的宗教经验。宗教经验从一开始就是一种经过解释的经验,因而受到这种宗教传统及其各种表现形式的塑造。"[11]而艺术没有这个问题,艺术的境界可以不经过解释,"此中有真意,欲辨又忘言"。对艺术境界来说,存在一个是否"相信"的问题,而对宗教境界来说,不仅有是否"相信"的问题,还有是否"信仰"的问题。"相信"涉及对某种现实的或可能的现象或事实的确认、确定,"信仰"则在前者的基础上,是否愿意用整个的生命去追求。

在上述基础上,有必要对几种境界说给予分析。

(1)冯友兰的四境界说:自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。

(2)唐君毅的九境说:万物散殊境、依类成化境、功能序运境(这三类为客观境界)、感觉互摄境、关照虚灵境、道德实践境(此三类为主观境界)、超归向一神境、我法二空境、天德流行境(此三类为主客观境)。前六境为从"觉客观"到"自觉",后三境"绝对真实境",又名"形上境"。

(3)道教的仙俗对境和三清境(太清、玉清、上清)。

(4)佛教的三界说:欲界、色界、无色界。

冯的境界说以人的觉解高下为准,"自然境界,需要的觉解最少","天地境界,需要最多的觉解"。[12]从顺才顺习(率性)、不著不察,到知人知性知天之"全",不能不说是一个认知的过程,但不唯如此,在他看来,从无意义,经狭隘的功利目的,到朝彻、

通透的意义之至(圣人),不同的境界表示了在宇宙间不同的地位。境界低的人享受的世界少,境界高的人享受的世界大。公共世界,无限的大。显然,冯的境界乃建构在“意义”基础上,“宇宙人生对于人所有底某种不同底意义,即构成人所有的某种境界”。[13]而且说到底,冯的境界说乃是儒学思想境界的张扬,以入世的精神看待境界。因而,他的境界基本上乃是道德境界。但是,他也认为,在道德境界与天地境界之间的分别,儒家也看不清楚,而追求最高的境界却是中国哲学的思想主流。最高的境界超乎人伦日用,乃是圣人的境界和超道德境界。圣和神的界分从来不那么明确,圣人的境界未必不是神人的境界。所以,冯的境界说具有某种宗教的情怀。

唐的境界说在理路上与冯先生无异,“觉客观”为认知对象,“自觉”为认知自己,客主的变换实际是认知水平的提高。境界的提高有赖于知识,但境界本身却不纯是知识。可以说认知与境界的提升是同步的,但不是等同的。可以说,唐的前三界是知识论的,后三境则是实在论或存在论的,“统主客”实际是“超主客”,即相信在这之外有一种“真实的存在”(绝对真实境)。尽管这“不可思议”,也不当为所思所议,却人有此思想的自由。在这个真实的存在里,破除了我执与法执、主观与客观,生命与所住之境交互感通而无分别。在唐的境界说里,实已分出此岸与彼岸的区别。如果说冯的境界仍然属经验的、非宗教的话,那么唐的境界则包含着超验的、宗教的。唐的后三境颇似佛。冯唐二人纵有差异,但共同大于差异。二人都从认识论的角度论述境界,不过这也并不表明他们是知识论者,他们从认知角度切入,讨论的仍然是德性的问题,境界表明了人的德性的见地,或者说德性所见就是境界。在这里,境界之说,也即为己之说。置根于

世俗，又超越于世俗，这不仅仅是冯唐二人观点，也是整个儒家的观点。如果要对冯唐二人的境界说作一个判断的话，我们应当说他们所说的乃是具有宗教情怀的道德境界。要在宗教与道德的两种境界之间划出一道绝对的界限，那是困难的。当我们把宗教的关怀还原到世俗社会时，就是道德境界；同样，把对世俗社会的关怀上升到终极意义时，就是宗教境界。在这个意义上讲，宗教的境界就是道德的境界，反之亦然。区别只在于是否相信有一个彼岸的世界的存在，以及是否相信人能够跨入那个世界。

道教除了将凡俗界与仙界作了两分，也把仙界作了多个层次的分别，在仙界有“三十六天界”，每一天界都是一个世界，亦即境界。成仙者依次生活在不同的境界里，如元始天尊居玉清境，灵宝天尊居上清境，道德天尊居太清境。在三清境之上，还有大罗天，浩渺无穷。与此相应，成仙者也分为若干个级别，大体来说有天仙、地仙、鬼仙等。境界的高低表明了世界的大小，而神仙品位的高下则表示其所享受的境界的大小，也即其所能够享有的自由空间。

佛教把世俗世界分为三界，二十七重天。欲界有六重天，色界有十七重天，无色界有四重天。三界中的每一重天皆为一种生活世界，分别为不同的众生所居住，如欲界为有食欲、淫欲的人的生活世界，脱离了食欲、淫欲的人生活在色界，无形色的人生活在无色界。在世俗世界里，人们永处于生死的轮回，无解脱之日。在《大乘起信论》里，境界被看作心识所现之相，“所谓能见一切境界，犹如明镜现于色相”，“是故三界虚伪，唯心所作。离心则无六尘境界”。只有在那种称作“真如法界”里，才是超脱轮回的极乐世界。三界里一切现象乃是缘起的结果，因而无常，

陷于轮回，只有真如法界才是真实的存在。这与道教把一切现象视为真实存在差别很大。无论道教和佛教的境界说差异多大，却都将世俗和超世俗界区别了开来，它们强调的乃是宗教生活的界面、层次所对应的那种存在状况。三界不真，那只应在终极意义上如是说，在世俗的层面，毕竟也是世俗的人们所生活的一种存在境地。每一个人都一定生活在某种的境地里，而个人修行的结果和思想境界的高低，乃是他进入与其相对应的境地的凭准，如同"登天梯"的效果，每登临一层天梯，就看到一个不同的世界。所以，境界并不仅仅表现为个人的思想行为，更表现为对象化的存在。当境界作为个人的思想行为时，它表示某人可以享有某种境地，或者说他生活在那个境地里；当境界作为对象化的存在时，它是预设的、先在的存在，人们必定处在那个境地里。人有修养、践行和思想的自由，却没有选择境界的自由。

三、超　越

既有境界的区分，则有超越的需要。超越即是从此一境界进入另一境界，也即从一种生活的世界进入到另一个生活的世界。在中国思想史和宗教史上，没有"超越"这个词。这个词的广泛运用自然是近代以后的事，但这并不意味着在中国没有超越的问题，没有超越，就没有宗教。所以，在这个词的理解上，中西没有多大的差异。在西方，超越（Transcend）有两个基本的含义：(1)它表示超过某种界限，尤其是越过人的生命的限度，恰如运动员不断刷新自己的纪录，刷新人类的纪录，最后挑战生命的极限。到今天为止，人类还没有找到真正的极限，可我们都相

信，人类的每项运动，总是有极限的，没有了极限，就等于没有了界限。而人一定生活在某个界限里的。（2）它表示某种超出人类物质性经验或宇宙的存在，上帝就是一个最根本的超越性存在，上帝所示也是超自然的存在，如"路加福音"描绘的祭司撒迦利亚见到加百列所示上帝旨意，众人都相信他见到了"超自然景象"。道教提出了"超脱"的概念，《灵宝毕法》说："超者，超出凡躯而入圣品；脱者，脱去俗胎而为仙子。"丘处机《大丹直指》也说："殊不知炼为丹，而后纯阳气生；炼气成神，而后真灵神仙；超凡入圣，弃壳升仙，而曰超脱。"可见道教是纯粹的自我超脱。佛教不仅提出"超出三界"的自我超越，也主张用外在的"超度"的方法去帮助人实现超越。无论中西，都是把超越看作一个主动性的行为，从"当下"向诸"来日"，意味着超越的主动性，有这样的追求，才有那样的超越。超越的意义在于上升。尼布尔（Reinhold Niebuhr）认为：人是生命力与理性的合体，它包含了所有力量、潜质、情感、意志及其理性等各个方面的相互渗透，理性的自由力给人以超出自然限制的广阔的空间，而人的超出自然限度的自由则也能使人在堕落方面可以无边际。[14]也就是说，人的自由具有向上和向下两个方向发展的可能，超越的能力来自这两个方向的选择，是完全主动性的行为，愿意上升或愿意沉沦，乃是自由的意志。我们可以说存在着不自觉的沉沦和自觉的沉沦，却从不存在无意超越而自然超越的情形。超越的动力来自生命的冲动。生命就像不断地升降起伏的乐章，不会停留在同一个地方，也不会重复同一个音符，谁能谱出最漂亮的华章，就看谁的冲动力强。在生命的整个历程中，理性的作用不可或缺。我们说人是理性的，又是非理性的，只要是一个正常的人，就要在这两者之间找到某种平衡，或者有着某种平衡的办

法。韦伯说：理念创造的世界观常常以扳道工的身份规定着轨道。世界观决定着从哪里解脱出来，又到哪里去。[15]牟宗三先生认为，超越体现了生命与理性的结合。在他看来，理性与生命是矛盾的，生命原本是非理性的，“天才生命之解决问题常是在实然境域中而为实然之当机的，并不能从理性上有一根本的批判的安排。”[16]所以，生命需要超越，这种超越须有一个理性的目标。在超越中若欲以印证纯粹的神性，就是宗教；若欲以印证自家生命中之理性本体，然后能从自然生命转为精神生命，就是儒家。这里涉及到另一个问题，即理性是生命本来的，还是外在的。当牟先生强调理性与生命的矛盾时，似不认为理性与生命是一回事；当他又强调从自家生命中印证理性时，则又把两者看作一回事。尼布尔则强调了生命本身即充满了理性与非理性的矛盾，问题只是哪个方面占上风。至于尼采，更是相信生命本身就是一种向上超越的理性，这种生命理性乃是明智的、完美的天性。在他那里，与其说高扬了理性，不如说高扬了生命，生命的冲动原本就是向上的。

当我们把超越作为主体自觉的向上的行为时，它关系到对生命限制的突破，限制以内是我们所经验到的，是所知的一番景象；限制以外是我们经验不到的，而只要有了这种突破，就有权利观见到另一番景象。那么可以说“另一番景象”乃是超验的。当我们把超越作为一个对象化的存在时，它关系到生活世界的变化。我们生活在这个世界里，这个世界是我们可以经验到的，那么它可称为经验世界；对于超出这个界分的世界，它是一个超越性存在，我们只能称作超验存在。超验本是认识论的一个概念，可是宗教也从来都在讨论认识的问题，所以在宗教领域里，常常碰到诸如对超验的东西认知的可能性问题，能够认识到的

就能得到它，不能认识到的只能信仰它。

在此基础上，我们再来考虑宗教超越的情形。上述已经看到，当我们把境界界定为境况、生活世界时，那么对境界就有了一个明晰的观念。在中国的宗教于世俗界就分出了许多个境界，在超世俗界还有个高低的层次；但在基督教来说，只有两个境界，即世俗的或超世俗的。[17] 一般意义上的超越，可以有道德的、艺术的等，这些超越不仅强烈地表现为主动性，还是境界的主动地创造；宗教的超越则在境界上表现为预设，生活的世界人们不能选择，人们只能循着预设的路径去实现主观的愿望，有多少个生活世界，就要努力超越多少个境界。所以，我们必须把一般性世俗性超越与宗教超越区别开，只有那种涉及从此岸世界跨入彼岸世界的情形，才是宗教超越。如何才是超越呢？或怎样能够确定实现了宗教超越？各个宗教都有自己的标准。撇开在世俗界的不同境界的超越情况，这里只谈在世俗与超世俗界的最后的超越。基督教的超越在根本上来说，乃是"得救"。在通往上帝之城的路上，许多人拥挤着想钻进去，可是只有部分人够资格进去，"凡是不神圣的东西，常行可憎的事，常说谎的人，都决不能进城；只有写在绵羊羔生命卷上的人才能进去。"[18]那种在各种情形下见到神异的现象，诸如天使现形与启示，只表明上帝的真实存在与全智全能，以及世俗间的事情无不在关怀之中，并不表明某个见证者已经超越或得救。但见证者一定是虔诚的信仰者，在生活中诚实地按照上帝的启示与律法做事的人。这等于说，见证者是最有可能获救的，因为一切的解脱与超越都来自最后的审判。佛教认为涅槃才是最后的超越，而涅槃境界的展现只是世俗幻象灭尽的结果，禅宗一系进而把这一结果变换成内心证悟，而证悟不仅会引起身体上的变化，也确定从此生

活在另一个生活世界里。道教和儒教主张现世的超越，这种超越的依据在于是否"得道"，儒教得道成圣，道教得道成仙。"道"是一个最难界定的概念，但它还是有十分确定的内容。西方学者把它界定为"文化的最高形式"，[19]但同一种文化的不同学派对道的理解是有很大差别的，如道教理解的道是作为宇宙及其生命本体的东西；而儒教则理解为道德的最高形式。

在这个意义上可以说，中国文化在传统上不乏境界与超越，不管道教、佛教，还是并非完全意义宗教的儒教，都不乏这种宗教精神。问题是：这种宗教精神与西方的宗教精神表现并不完全相同。

四、如何实现超越

中国宗教有境界高下的界分，这种多层次的区分，意味着在此岸与彼岸两分的基础上存在着"境界之梯"，从而超越不只是此岸与彼岸之间的事。中国宗教从未在此岸与彼岸之间划出一道绝对二分的界限，"当下的"与"来日的"并非毫无关系。从此岸到彼岸，超越之际虽是顿时的事情，但在超越的两种境界之间一定存在某种根据。佛教原本在世俗与超世俗之间划分得比较彻底，对现实性采取了明确的否定态度，却在实现了中国化以后，也讲求"随顺"的态度。印度小乘佛教主张独善利己，"无以应世求"，大乘佛教的改革主张"普度众生"，"忘己为人"，与此相应，提出了真谛与俗谛的二谛义，若不依俗谛，则不得第一义；若不得第一义，则不得涅槃。试图把世俗的事务与超世俗的追求结合起来。也正因为如此，大乘佛教在中国有了传播的基础。

虽说传入中国的大乘空宗同样把一切现象看作“自性空”、“无自性”，却不排斥“自性有”，只是把它们看作“假名”，“常识之真实”，主张“性空假名不相碍”。佛教在中国化的过程中，进一步将这些思想与中国的文化结合起来了。一个标志性的结果就是《大乘起信论》。在这部书里，儒佛道三教之间文化差异，以及世间与出世间的分别，以“一心二门”、“和合”的方式融合起来，主张“摄一切世间法出世间法”，进而提出了一个“随顺”的观念，所谓：“观一切法因缘和合，业果不失，起于大悲，修诸福德，摄化众生，不住涅槃，以随顺法性无住故。”讲求对立方的调和，这是中国文化的一个显著的特点，同样，在宗教的世间与超世间之间也讲求“执中”，不讲“偏倚”。这种思维习惯引导着如此的宗教行为：在世间的与出世间的两端之间，找寻一个“关系”，使得两端的过度变得平和。从而，也令人们产生这样的联想：站在此岸世界的这一端，走到尽头，就有机会跨入彼岸世界的那一端。尽管佛教相信进入涅槃境界一定要经过寂灭（万缘断尽）的阶段，却不怀疑俗谛是通向真谛的方便门。这与基督教及西方的哲学传统很不相同。基督教只有两种根本不同的生活境界，要么留在这个生活世界，要么挤进那个世界。在哲学史上，柏拉图很早就把现实世界与理想世界作了彻底的分离。理想世界不仅是作为人们追往的对象，而且它才是最真实的存在。但是人们如若欲从现实世界走进那个世界，只能是妄想。因为两个世界完全不搭边，作为摹本的世界不可能会成为踏实的基地，从这个基地稳步走进那个世界。希腊哲学在历史上成为基督教宗教哲学的基础，而中世纪哲学则是犹太教、基督教和伊斯兰教共同的哲学。[20]至少，我们可以说西方有将世俗界与超世俗界对立起来的传统。

生活世界的差异影响到人们的宗教超越方式。一个根本的差异在于:超越在内,或者超越在外。对于基督教来说,人们只能超越经验内的事,或者说,人们只能够做道德的、艺术的、体育的以及生活能力等方面的超越。人们只能做他们力所能及的事情,在同一个生活世界里做非宗教性的超越。宗教的超越是最根本的超越,是从一个经验的、世俗的存在境地进入一个非经验的、超世俗的存在境地。这非人力所及。宗教的超越只能通过外在的意志来实现,即上帝的能力。人们之所以注意自己的行为,不仅关涉今生今世的幸福,更直接联系到最终的结果,社会行为的好坏、善恶会影响到上帝是否愿意拯救他们。对于基督徒来说,他们无从知道上帝,既非理智可以理解,也非感觉能够直观,他既无形象,也无行踪,当他降临显示时,也只以光和音的形式。上帝却知道每个人的心思,他以启示与立约的方式向人们宣示其所憎所爱,及其教人应该如何去做。在《新约》里,"最后的日子"被称为"耶和华的日子",这个日子什么时候到来,无人知晓,就连耶稣也只能说,"只有他(耶和华)知道"。所以,只有上帝以光和音的形式降临的情形,无人们通过内心感通的情形。《圣经》新旧约的所有预言记录,都是上帝及时降临及其告诫的结果,不是记录者内心感悟的结果。所以,基督教的超越意味着拯救与受恩。这种超越无疑是外在的。

中国式的超越类似一种认知、体察的过程,故有"识道"、"体道"、"得道"之说。为了超越,就要得道,道是人们欲以达到的终极目标。而得道意味着找到生命的终究的安顿之处,找到生命的清净之乡。凡俗世界虽然精彩丰富,但一生漂泊,在那里一身尘染找不到归宿处。道是宇宙的本体,也是生命的本体,是超越的存在(在道教那里,道也被看作人格的神的意志,但在多数情

形下，道仍然被看作精神的本体）。得道的结果引来了个人的超越，即超越到另一个境界和生活世界。得道的过程也是超越的过程，两者同步。但道无论作为外在或内在的，毕竟它首先作为对象而存在；而要想得到这个对象，必须先要认识它。“识”也就是“知”；识道是把对道的把握看作知识的积累。知识本与信仰抵牾，但是信仰需要知识，如同宗教需要理性一样。《圣经》里说：上帝告诫信徒要把《圣经》印成全世界最多的书。读《圣经》就是听“上帝的话语”，而“上帝的话语”无疑是一种特别的知识，并且需要不断地丰富这种知识。在这个方面，中西无多大区别。知识的积累需要从点滴开始，需要“积习”，更要从日常生活的起居中体会，甚至在一生中都坚持这种体会。所谓“体道”，乃是直接的生命体验与生命直观，体验在每一件繁杂的事务中都有超越的道存在。因为有深刻的体验，才有“悟通”的可能。“渐、顿”之说为儒佛道三家共推崇，“渐”、“顿”之分欲表明认知的积累。超越本身是“顿”，是瞬间完成的认知飞跃，而且是圣与凡、仙与俗、涅槃界与尘界的根本腾跃，是境界的彻底变化。南北朝时期的竺道生在注《法华经》时说：“大乘者，谓平等智慧，始于一善，终于极慧是也。”佛道教都把人的根性分为几等，利根之人直接悟通，钝根之人须循序渐进，最后才达于极慧顿超。“渐”、“顿”的宗教意义在于：(1)在世俗界与超世俗界之间设有一条直接铺通的路，沿着这条路不经意地走都可以到达另一个世界，这之间必定是彻底的变换。(2)这两个境界又不是毫无关系的，之间一定有着隐含的关联，在此一境界（当下）的渐行，预示了另一境界（来日）顿超的可能，即另一境界早已内在于此一境界。所以，境界的超升并不须设定一个与此无关的世界，而是于此一世界中见到另一个世界。这是中国宗教“近人之常情”，不讲“玄虚

理想"的一个重要原因。然而，虽说另一个世界内在于此一世界，佛道教在唐代以降，其而认定成就另一世界的根本原因就在此心中，那也并不意味这个世界就是另一个世界，如同我们总生活在道当中，但作为超越的道也必定区别于每天的生活的世界一样。如前所述，超越之可能在于对超越的存在（道、佛、理）的领悟、把握。儒佛道都有"客观"与"主观"的分野。对于前者，华严一系有"理事无碍"的主张，重玄学宗则有"理不逃于物"的见解，至于朱熹，则明确地表明现实世界不是理的摹本，而是理的具体实现。对于后者，三家都有一种观念：超越的存在不是与己无关的，它既外在于己，又内在于身。禅宗提出了"即心是佛"，"心外别无佛"，道教提出"修道即修心，修心即修道"，王阳明则坚信天理即是良知。这种"客观"与"主观"的分野，其实只是个在哪里发现超越的存在的问题，在超越的世界与凡俗的世界之间关系问题上则是完全一致，而且，都不废心上的内在的工夫，区别仅仅在于是否需要外在的诸如格致的工夫。所以，总体来说，中国的宗教虽有外在的工夫，却把内在的修养视为根本，此即冯友兰先生所说"即世间而出世间"，最高的境界不离乎人伦日用，"极高明而道中庸"。也如杜维明先生所说：儒家所体现的是"既在这个世界里，又不属于这个世界"的"内在而超越的精神价值"。[21]我们说中国的宗教精神是内在超越，是在超越的途径意义上谈的，那么这种超越途径的区别决定了基督教的超越会是超越者们的整体的行动，而中国的宗教超越必定是从每个人开始的，如余英时先生所说的"内在超越必然是每个人自己的事"。[22]从而，中国的宗教超越也不会是全体的一次性完成，就像道教故事八仙过海一样，一个一个地"点化"，一个一个地得救。在这里需要强调的一点是：当我们说西方宗教是超越在外，

中国宗教超越在内时，只限定在宗教超越的意义上，超出这个限定情况就不是如此了。

超越方式终究属于以何种途径实现目的的问题，决定超越方式的一定属于在它背后的深厚的宗教哲学观念，即本体存在论的观念。超越的本体存在于世俗的现象之中，即本体体现和显现于现象之中，这是一个基本的观念。但是中国宗教除此之外，还有另一层关系，本体与现象还是生成和根源的关系，即本体涵括了现象之成为现象的根据，两者之间有某种隐含的"链结"。顺此链结，现象、个体可达于本质与普世。无论是道教的《道德经》、《太平经》，还是儒家张载的《正蒙》、周敦颐的《太极图说》，都给人提出了一个从抽象的本体到具体的现象的宇宙生成图式。佛教不讲生成与根源，只讲体现与显现，同样，对待现世原本采取一概否定的态度，沙门可以不敬王者，却因中国化的需要，一方面在一定程度上接受"气"的观念，另一方面又最后采取了沙门可敬王者的态度。这可以解释为外来文化对中国文化的一种附和，这种附和既体现在对生成与根源观念的容让、又表现在佛教力图在世俗现象中找到超越的内在根据。

注　释：

〔1〕 裴化行(H. Bernarb)：《天主教十六世纪在华传教志》。

〔2〕 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》(北京：三联书店1987年版)44页。

〔3〕 马克斯·韦伯：《儒教与道教》(北京：商务印书馆1995年版)281页。

〔4〕 汉斯·昆(Hans·Küng)："什么是真正的宗教"(引自《20世纪西方宗教哲学文选》上海三联书店1991年版)。

〔5〕 见秦家懿、汉斯·昆：《中国宗教与基督教》(北京：三联书店1990

年版)。

〔6〕 秦家懿、汉斯·昆:《中国宗教与基督教》(同上)87页。

〔7〕 马利坦(Jacques Maritain):"人与人类的处境"(《20世纪西方宗教哲学文选》上海三联书店1991年版)。

〔8〕 同上。

〔9〕 埃德蒙德·胡塞尔:《现象学的方法》(上海译文出版社1994年版)147页。

〔10〕 马克斯·韦伯:《儒教与道教》(北京:商务印书馆1995年版)287页。

〔11〕 汉斯·昆:"什么是真正的宗教"(《20世纪西方宗教哲学文选》上海三联书店1991年版)。

〔12〕 冯友兰:《新原人》(《贞元六书》华东师大出版社1996年版)。

〔13〕 同上。

〔14〕 Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man* (London Nisbet and Co. Ltd, 1941.5) p.253.

〔15〕 见韦伯:《儒教与道教》(北京商务印书馆1995年版)20页。

〔16〕 牟宗三:《政道与治道》(台湾学生书局)243页。

〔17〕 事实上,在理想的王国之上,还有一个上帝所直接主持的王国,像约翰所记的《启示录》当中所描绘的那样,但那个境界不是肉体的人可以进入的,所以,在人的宗教境界里,是不能包括在内的。

〔18〕 《新约·启示录》。

〔19〕 Benjamin I. Schwartz: "Culture, Modernity, and Nationalism Further Reflections" (Harvard University Press 1994: *China in Transformation*, edited by Tu Wei-ming).

〔20〕 Harry Austryn Wolfson: From Philo To Spinoza: Two Studies in Religious Philosophy (Behrman House, New York 1977) p.23.

〔21〕 杜维明:《现代精神与儒家传统》(北京:三联书店1997年版)393页。

〔22〕 余英时:"从价值系统看中国文化的现代意义"(《中国思想传统的现代诠释》江苏人民出版社1991年版)。

宽恕问题的中国脉络

张　宁

跟其他文化对话，问题常常发生在关键词的阙如、翻译与使用脉络的差异之上。这种情形的普遍性已越来越为从事文化交往史的学者所重视。因为它不仅更易彰显文化间的不同，而且能帮助我们在讨论问题中，从文化的历史地形变动中去把握文化交流的真正沟通点。

Pardon 这个最早在《旧约》中出现，后成为基督教文化的一个重要概念的词，在非宗教化了的西方现代生活中依然以日常语言的方式在使用，尤其在法语中。第二次世界大战犹太种族灭绝惨剧之后，这个被日常化了的宗教概念又被一些重要的思想家起用，成为反省 20 世纪人类灾难的一种伦理思想资源：已故的法国伦理学家亚凯勒维奇（Vladimir Jankélévitch）于 1967 年以该词为题名所出版的文本宣布“Pardon 死于死亡集中营”[1]，德里达近年来一直在专题讨论这一课题，并将 20 世纪置于“宽恕”实践的世界化历史过程来加以考查[2]。笔者认为这一问题并非因其特殊的犹太－基督教－伊斯兰教背景而与中国文化绝缘。固有意在研读其西方纹脉，与西方思想家交流的同时，对该问题可能涉及的中国历史文化资源作一初步的溯源工作。[3]

Pardon 这个词通常汉译为"原谅"、"饶恕"、"宽恕"。其复数用法亦译为"赦罪"并注明是宗教概念,另有一专有名词译作(犹太教的)"赎罪日"。如果撇开其专用译法只谈其普通译法的话,那么,前三个词就可以说是该词的汉语对应词了。其实,还可在此之上加入"宽饶"、"宽宥"、"原宥"等通用于现代汉语实践中的同义词。沿此线索溯古会发现它们最早的用法集中在"宥"、"赦"、"原"、"恕"几个词上,而且形成了特殊的概念及语用场域:法律的、哲学与宗教的,由于这些场域所呈现的传统的、文化的、非西方的特点能使其现代的、跨文化的、西方式的用法及问题性更为突显,也能使中国现代实践中的问题更为明晰,我们不妨一一作一探访。

(一)法律脉络

我们首先尝试要追索并加以描述的是上古形成的中国法律思想实践场域中的"宥"、"赦"观念。因为它是找寻宽恕问题的中国脉络的发源地。"宥"、"赦"观念最早可追至古代中国政治法律思想原典《尚书·舜典》,书中有这样的文字记载:"象以典刑,流宥五刑,鞭作官刑,扑作教刑,金作赎刑,眚灾肆赦,怙终贼刑。"

在这段文字中,我们所看到的不仅是"宥"与"赦"这两个词的最早记载和用法:"宥"用作宽大及宽容,而"赦"释作赦免。而且更重要的是它们出现于期间的那种语义学背景,即与中国古老的刑法观念的根源性联系:被后世誉为慎刑与轻刑原典的《舜典》在讲五刑[4]之前先讲"宥",即宽容的方法,接着特别针对过失犯罪的问题讲宽缓赦免,即所谓的"眚灾肆赦"。因此可以说

"宥"与"赦"作为某种观念是最先于司法领域出现的，是一种跟法律有关的行为："宥"虽是宽大的作法，但并不等于不加惩罚，"赦"虽是免去惩罚，但不等于消解过失犯罪之罪，而是刑法裁决中的一种手段。然而，尽管它们并不直接以宗教与道德的一般形式呈现，却是以一种特殊的道德形式表现出来的，那就是帝王之德。关于这一点，舜帝最高理事官皋陶之言既是明证，他说"帝德罔愆，临下以简，御众以宽。罚弗及嗣，赏延于世，宥过无大，刑故无小。罪疑惟轻，功疑惟重。"[5]这种帝王之德所代表的就是一般人所没有的统治权力或者说国家的权力正面功能，表现为一种由上至下的施舍与恩惠，而且帝王的这种特权是不能与其拥有的惩罚特权相分离的。[6]作为中国政治法律实践中的法制帝德化的最早文字形态，该文本大有分析讨论之价值。

现在让我们首先来看看这个文本所提供的第一种思考资源：即构成宽恕行为的前提条件及特征。讲宽恕和原宥是以如何对待犯罪、犯错及有害他人行为作为基本前提的，它涉及的乃是"恶"与对待"恶"的问题。如果没有恶、没有犯罪和过错也就无所谓宽恕了。尽管该文本没有直接谈罪过的具体内容，而只谈及惩罚的具体内容，但它毕竟是针对刑法所要惩处的社会犯罪而来的，因此具备了谈宽恕所必须的前提——"罪"或"过"。但宽恕既然是对上述负面行为的原谅，它就不可能仅仅是法律行为，它或多或少地会牵涉到社会的宗教与道德取向。犯错犯罪受到宽恕在法律范围内多以减轻惩罚或免去惩罚为特征，这当中涉及仲裁标准，因而常与社会的规范相牵连。在这里我们不妨看看贯穿中国古代法典几千年的所谓十恶不赦罪为何物。"十恶不赦"作形容词以形容罪大恶极，不可饶恕。用作名词则指不可赦免的十种罪名，即谋反、谋大逆、谋叛、恶逆、不道、大不

敬、不孝、不睦、不义、内乱。此乃《唐律》的内容。据专家考证，“十恶”起于西汉，汉武帝时已有“大逆不道不敬”之罪名，但成形于《齐律》。[7]而唐、宋律基本切合，之后的法典在此项上变动亦不大。其中五项(前三项加上第六、第九项)可以笼统说成“颠覆犯上罪”，四项(第四、第七、第八、第十)涉及家庭伦理秩序颠覆罪，另一项，即“不道”则属于杀人情节恶劣罪。可见这十大罪恶绝大多数是围绕着忠孝这两个古代中国的最高道德原则制订的。它同时界定的也是“赦宥”原则的一般极限。宽恕这一处在法律与道德宗教之间的行为，尽管有其超越性，但毕竟受到人间法律的制约，因为大多数的“恶”涉及到他人，也就是说涉及到人类的有限性。这与“pardon”犹太-基督教之源已有距离，在那里宽恕与恶直接与神、人之别有关。

现在让我们接着谈《舜典》提供的第二种思考资源。即它所涉及的宽恕主体的问题，即谁宽恕谁，宽恕权归谁的问题。按通常的逻辑理应是受害者宽恕加害者，别人不能代行此举。也就是说宽恕理应是复仇形式的反面，只限于当事者双方。但是我们从上面讨论过的帝德问题会发现，在国家及其法律范围中，宽恕的主体却是与当事者双方无关的皇帝或执法者。这种自然逻辑的改变是以国家作为仲裁者的出现得以实现的，从此私人间的宽恕权与复仇权就转移到了国家手中，通过最高统治者以法律形式加以程式化并统一化了。成为王权或国家政权的一种具体内容。当惩罚与宽恕都变成了国家行为时，当事者双方事实上就被剥夺了这两项原始权力。从这个意义上讲，我们可以问的问题是法律上的宽恕是否还是宽恕行为的原初义呢？

此外，在犹太-基督教意义上，宽恕的主体原则上也应该是神。但福音书上却说，“如果要上帝宽恕你，你就得宽恕别人”。

这表明人类也能成为宽恕的行为主体，虽然人类的介入使得宽恕的纯粹性不再可能，也就是说使宽恕的无条件性带上了人世间的有条件性及人的有限性。关于宽恕原则与实践的这种两难，亚凯勒维奇的文本开篇就说："尽管对宽恕的努力从未停止过，但如果说有的情形超出了我们的力量则不会有人觉得奇怪。很可能纯粹的宽恕在这个世界上从未实现过。从这个角度说宽恕是个从未进入历史的事件，是个从未在空间中发生的行为，是个从未在流行心理学中存在过的心灵运动。"[8]德里达也说"宽恕究竟是人事还是神事，在西方这个古老的传统中也并非是个解决了的问题。"[9]这里值得进一步研究的，反倒是犹太基督教的宽恕话语与罗马法以降的西方法律运作的关联，君主赦免权以及宽恕原则在现代法律实践中的体现及其意义，如民主国家在废除死刑上所追求的宽恕制度化的努力，因为它有可能彻底悬置宽恕主体。

《舜典》所提供的第二项思想资源则涉及到法律与道德之间的关系。法典的设计原是以惩恶为原则的，要求它宽大可以说是加入了道德倾向。众所周知，在中国古代政治中，儒家的礼治理念与法家的法治理念之辩始于春秋：儒家思想以人性善为导向，以社会伦常为中心，讲贵贱、尊卑、长幼、亲疏之别相，因而重视制定有差别的伦理规范，以礼作为治平之具。而法家以人性恶为底线讲一赏一刑[10]，"不知亲疏远近贵贱美恶，一以度量断之"，反对有别，主张以同一性的行为规范"法"为治国之具，使人人遵守，不因人而异其法。尽管这种思想上的争鸣可以各执一端，尽理发挥，社会的实际需要还是采纳了本于法家精神的秦、汉之法律。儒家的道德理想就只好以引儒入法曲线推进。这就是中国历史上始于西汉的漫长的法律儒家化之过程。根据瞿同

祖的研究，自汉武帝标榜儒术起，儒家就开始了它系统地影响法律之精神与实践的历史：如掌握法律的解释权，量刑以礼为准则，将礼掺入法典内容，这些都有儒士法律家"务从宽恕"之史实[11]为证，而且曹魏以降儒家还直接介入了法律的修订。[12]值得注意的是，在大量的司法研究中，很少有人谈及佛教对中国法律实践的影响。尽管很多研究者都知道，不轻易判人一死，积阴德是各级执法者的信条，而且不少人信奉佛教，如王安石。前面我们说过，儒家力争以礼人法的目的有彰显帝王之德之追求，多少有将法律的公正性建立在帝德之上的意思。问题在于这种帝德是否可以抽象为普遍的人德，而化入现代法律制度中去，成为中国人现代生活的基础，这难道不是尤其值得研究的当代课题吗？

（二）儒学脉络

现在让我们尝试进人宽恕问题可能涉及的第二种传统脉络，即儒家的恕道思想。因为"恕"这个词含有宽宥之义。特别是一般国人一听到"宽恕"这个词，恐怕就会想当然地联想到儒家的"恕道"，甚至不再对此问题存疑，更不用说质疑了。然而恕道真的就是我们要讨论的宽恕吗？

作为观念存在的恕道并不晚于"宥"与"赦"的概念。"恕"这个词最早见于《论语·卫灵公》。书中记载："子贡问曰：'有一言可以终身行之者乎？'子曰：'其恕乎！己所不欲，勿施于人。'"孔子这里说的"恕道"用今天的话来说就是：自己所不喜欢的事情，不要加在别人身上。从字面上讲，这个恕道讲的是以己之心推及他人之心而不为有损他人之事。可以说是一种消极伦理原

则，其基础是建立在消极的人我关系之上的。按照康德的说法，这种消极的伦理诉求因为既不包括对自身的义务也不包括对他人的关爱责任，因而不能成为伦理原则。[13]其实在我看来，它是伦理道德关系的最下限，也是刑法的最上限。何况《论语·雍也》对"仁"的要求可对此加以积极的补充，即"夫仁者，己欲立而立人；己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。"这种对人我关系的正面责任与义务的要求，使儒家理想在整体上具备康德意义上的伦理原则所必备的条件。但无论是消极面或积极面，恕道所针对的人我关系都与"宽恕"问题所处理的人我关系无直接的相干性。恕道是围绕着人性善展开的伦理关系论述，而宽恕则是围绕着人性恶或者人性缺陷而展开的论述。后者所涉及的"恶"、"罪"、"过错"等构成条件是在前者前提预设之外的，或者说正是前者要回避的，或者说不欲关注的伦理问题。

到此，我们看到的是中国传统社会中两大主流思想对"人"的叙述倾向：刑法处理"小人"的恶与过错，道德只强调"君子"的善与完美，它们在话语层面上缺少必要的中介环节，因而使有缺陷的普通人完全处于两种论述端极缺乏过渡所造成的紧张和压力之中。在西方传统中，基督教文化由于是以承认人的缺陷及原罪为前提的，神与人绝对等差反而使得人之间在罪上是平等的。因此，在中国法律与道德间关系，在西方则表现为政治与神学的关系，由于神的在场，人事的紧张反而得到缓解。自然，中国传统的法律与道德在话语层面上的紧张（也表现为将道德行为当做法律行为），由于其实践上的具体形态丰富性往往能得以缓和。近来对传统中国法律实践的深入研究进一步表明，中国刑法实际操作中也有"犯人权利"的保护与争论[14]，有不轻易判人一死的道德理念与责任意识及其相应的司法程序。[15]"宥"与

"赦"的具体实践恐怕还是个有待挖掘的研究课题。

(三)佛学脉络

最后让我们来看看中国佛教传统中的"宽恕"资源。表面上看来,大乘佛教所讲的"慈悲"精神与"普渡众生"的愿望与基督教的宽恕内涵颇为近似。但贴近一看,却是别一番文化天地。那是由佛教的出世倾向所决定的。然而佛教所要拯救的毕竟都是现世中的人,它能完全摆脱人的社会伦理去谈佛理吗?

我以为有必要先介绍佛教在其起源处与社会伦理秩序的紧张。著名佛教学者埃德华·孔茨(Edward Conze)在对起源于印度的佛教进行的出色研究中指出,"慈"(maitri)、"悲"(karuna)、"喜"(muditā)、"舍"(upeksa)这四大社会品德早于佛教而出现,但在佛教中长期处于次要的地位:"许多个世纪中,它们都处于佛教关注的核心之外,正统佛教精英将之当作次要的实践,与教义强调众生与万物皆空的其他方面相比,它们本质上是不恰当的。""从真理角度看,与其他个体建立一种实在的关系是完全不可能的,很简单,因为'我性'或个体并不真的存在"。"并不真实存在的个体只在虚幻的轮回世界中与他人相互影响,而解脱靠的是挣断这种轮回的能力以及进入超越于轮回世界之上的佛法的能力。"[16]由此可见,佛教的根本理念由于是以现世即虚幻为基点的,因而,现世的伦理义务与责任就变得无关紧要,而个人的求解脱与其在现实中不可回避的伦理责任和人际感情之间就有着难以缓解的紧张。

佛理对伦理秩序的这种排斥,在盛行于中国的大乘佛教中虽得到缓解,如"慈悲"[17]观念与"普渡众生"之诉求就在中国佛

教文化中呈显性并由此变为中国本土文化的一脉就是明证。诚然，在佛理中，“众生缘慈悲”不过是凡夫之慈悲，尚远离慈悲的真谛。而佛与儒的大辩论及其佛教在中国历史上受到的来自俗世的抵制也都表明佛理与伦理世界的矛盾。

鉴于我们所讨论的宽恕问题涉及的前提条件是“罪”与“过”，就让我们首先来审查一下佛教的罪恶观。佛教跟其他宗教一样有它的“罪恶”观念，及其惩罚、忏悔与拯救之说。只有分析这些概念，我们才能了解它与我们讨论的宽恕问题有何关联。

首先让我们看看佛教的“十恶”观。这十项罪业据《法界次第初门》卷上之下指的是：1．杀生；2．偷盗（又译“不与取”）；3．邪淫；4．妄语；5．两舌；6．恶口；7．绮语；8．贪欲；9．嗔恚；10．邪见。它们基本上不直接涉及伦理犯罪，指的都是那些使远离佛教真理的“我执”与“贪欲”之恶。而且，全部这些罪业直接影响的是个体的果报，换句话说，作“恶”者之恶果由其行动者承受，无人可以代替其受罚或受苦，反之，戒“恶”者之善果也都受益于其个体，助其摆脱轮回之苦。恶与善不涉及他人，因此也就无所谓受害者与加害者、惩罚与被惩罚、宽恕与被宽恕。一切都由个体自身承当。可以说“罪业”是自己的。与犹太教、基督教的十诫中有六条涉及现世伦理关系[18]相比，佛教的非伦理倾向是十分明显的。

其次要谈的是作恶悔过的方法。隋智凯和尚的《童蒙止观·具缘第一》道：“佛法有二种健人：一者不作诸恶，二者作已能悔。”接着便谈悔过之法：“夫欲忏悔者，须具十法助成其忏：一者明信因果；二者生重怖畏；三者深起惭愧；四者求灭罪方法，所谓大乘经中明诸行法，应当如法修行；五者发露先罪；六者断相续心；七者起护法心；八者发大誓愿度脱众生；九者常念十方诸佛；

十者观罪性无生。"[19]除"发露先罪"要求公开进行外，大多数的忏悔方法都求助于己之"止观"功夫。而且它们也并不能帮助勾销罪业，相反是要承认之，认识之，觉悟之，以求重获机会，回到佛法中来。佛是慈悲的，但它不恕罪，灭罪全在于己。灭罪不同于赎罪亦不同于恕罪，而是灭掉犯罪之心。灭罪呈宗教的、非伦理的、个体的非集体的认识觉悟过程。这与基督教的赎罪法完全不同。天主教神学实践中，有一种"免罪罚"的仪式，教徒通过告解圣事罪而获宽恕后，教会便免除其由罪而得的暂罚(包括现世的和在炼狱中的)。主教有权免除部分暂罚，而免除全部罪罚的权力则在教皇。14世纪以后，这种宽免暂罚的方式甚至演变成出售赎罪券的方式。这个仪式中值得注意的正是：通过忏悔告解而获得上帝的宽免是可以赎去罪过的，上帝通过教会恕罪，罪人通过教会赎罪/受害者也通过教会宽恕加害者，此过程呈宗教的、伦理的、沟通式的特征。

从上述两点看，基督教式的宽恕的基本条件在佛教中几乎可以说是不存在的。因为首先佛教的恶重点讲的不是罪过的人我责任，而是纯粹的个体果报问题，其次它的悔过志在自救，惩罚与宽恕都在自己，与他人无关，而且罪过是无所谓恕与赎的。可以说宽恕观念在出世的佛教中无法栖身。

通过对三种涉及宽恕语词、概念、实践场域的中国传统资源的初步梳理，不难发现该命题可能触及的问题之丰富性与复杂性。在此短文中，笔者并不打算对问题作封闭性的结论，而是想就其复杂性打开一缺口，向更多的专家学者讨教，以求对关涉这一课题的中西方具体概念及实践之共性和特性有更深一步的沟通和了解。

2000年8月修订稿

注　释：

〔1〕 *Le Pardon*，Editions Montaigne，1967。

〔2〕 "Le siècle et le pardon"（本世纪与宽恕），巴黎，《辩论界》（*Le monde des débats*），1999年12月，页10－17。

〔3〕 该文是笔者就宽恕问题对德里达进行访谈的姊妹篇，也是访谈的基础之一，现以汉语重写，以求专家学者给予批评，并期盼能有更深入细致的讨论以超越本文的肤浅。参见张宁"宽恕及跨文化哲学实践——德里达访谈"，《二十一世纪》，2000年2月号，页112－119。

〔4〕 指墨、劓、非、宫、大辟。

〔5〕 意思是说，为君治民要合于中道，德性纯善，没有过失。对于臣下要简明平易，善于接近，对于民众要优惠宽容，不能苛求，处罚"罪"犯时，不连累犯人后代，赏赐有功人员时，则可惠及他的后人。宽大过失犯"罪"者，尽管过失很大，也要宽容。"刑"处故意犯"罪"者，即便"罪"行很小，也要给以应得的处罚。如果所犯"罪"行还有疑问，"罪"虽重也应从轻处罚。立功尚有疑问，功虽轻也应从重赏赐。与其杀掉无"罪"的人而犯冤杀无辜的错误，宁肯错误地放走有"罪"的人。《尚书·大禹谟》，可参照周密《中国刑法史》，北京：群众出版社，1985，页42。

〔6〕 可参照布莱恩·麦卡乃特（Brian E. McKnight）《宽恕、大赦与传统中国的公正特质》（*The Quality of Mercy, Amnesties and Traditionnal Chinese Justice*）夏威夷：夏威夷大学出版社，1981。

〔7〕 周密，同上，页82，85。

〔8〕 亚凯勒维奇"论宽恕"，《亚凯勒维奇的道德哲学》（*Vladimir Jankélévitch：Philosophie morale*）Paris，Flammarion，页997。

〔9〕 张宁"宽恕及跨文化哲学实践——德里达访谈"，《二十一世纪》，2000年2月号，页112－119。

〔10〕 商君云："所谓一刑者，刑无等级，自卿相、将军以至大夫、庶人有不从王令，犯国禁，乱上制者，罪死不赦"（《商君书·赏刑第十七》）。

〔11〕 "陈宠传"，《后汉书》四六。

〔12〕 参见瞿同祖"中国法律之儒家化"一文。

〔13〕 参照康德《道德形上学之基础》,法文版,第二卷,巴黎:Pléiade,页296。

〔14〕 如王安石处理争鹑案为犯案者辩护,辨析案情与《宋刑统》中法规不符之处。参照柳立言"宋代犯人的合法权利"(The Legal Rights of Criminals during the Sung)法兰西学院讲座稿,2000年6月5日。

〔15〕 参照弗朗索瓦兹·罗瓦特(Lauwaert Françoise),《家庭谋杀:18、19世纪中国的杀父母罪与杀子女罪》(*Le meurtre en famille: Parricide et infanticide en Chine XIIIe - XIXe siècle*),巴黎,Odile Jacob出版社,2000。

〔16〕 《印度佛教思想》,伦敦:G. Allen,1983年,页80,81,90。

〔17〕 佛。菩萨爱护众生,给予欢乐叫"慈"(与乐);怜悯众生,拔除苦难叫"悲"(拔苦)。《大智度论》卷二十七称:"大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。"大乘佛教以此作为异于小乘,进入世间"普渡众生"的重要依据,故云:"慈悲是佛道之根本。"同书卷二十载,有三种慈悲:1)"众生缘慈悲",为小悲指对众生的慈悲,此为凡夫的慈悲;2)"法缘慈悲",为中悲,觉悟到诸法无我之理所起的慈悲,此为声闻、缘觉及初地以上菩萨的慈悲;3)"无缘慈悲",为大慈悲,离一切差别,心无所缘,此为佛的慈悲。

〔18〕 它们是须孝敬父母;不可杀人;不可奸淫;不可偷盗;不可作假证陷害人;不可贪恋别人的妻子财产。

〔19〕 《童蒙止观校释》,北京:中华书局,1997年版,页4。

“乳房”的都市与革命乌托邦狂想

——茅盾早期小说视像语言与现代性

陈建华

一、引子：文学新名词

茅盾的早期小说《蚀》三部曲里，对“乳房”的描绘，就质量与频率而言，在新文学里均冠绝一时。历史地看，他使用的一套乳房的语汇，包括“乳峰”、“乳尖”、“乳头”等，构成他小说里“人体”话语的主要部分。虽然在他之前就有人使用“乳房”等语，且传统的“乳”、“奶”乃至“酥胸”等语汇仍活跃在当时的文学中，有的至今仍在使用中，但茅盾不仅丰富、更新了描绘人体的文学语言，也体现了某种源自于西方启蒙理性思潮有关“人”的观念、有关观察方式上的科学性，因此也给他小说的叙述视点带来重要影响。

如果说，现代中国的思想和文化变革，离不开语言的变迁，离不开现代汉语的形成史，那么在此语言变迁之河中，茅盾小说中的“乳房”显得较为触目。自晚清以来由传教士和留日学生所大量引进的翻译“新名词”，对现代中国思想和文化造成深刻影响，已得到不少学者关注。有意思的是，这“乳房”也属新名词，

我们久已把它当作一个文学语汇，而当初是一个翻译的外来语，通过的是传播科学知识的渠道。随着“乳房”在文学作品中使用愈多，与之相应的有关人体的描写语言也出现结构性的现代转化，与之关连的是较抽象的、构成现代文化中重要部分的性文化话语。

像“乳房”之类的新的文学语汇与话语，在现代文学作品里比比皆是，很难一一加以钩稽考索，且它们与民族的情感结构及其艺术表现密切联系，在使用方面更属风格、修辞范围，因此在分析、诠释中也更难以把握。本文将“乳房”放到现代人体与性话语的形成框架中，作为观察、研究的对象，涉及“模特儿”、“裸体”、“曲线美”等方面。现代中国思想、文化的变革，离不开观点、观念的变革，而所谓“观点”和“观念”，首先与视觉相关，包括感官与思维两方面的活动。因此对“乳房”、“模特儿”等文学语汇的研究，亦必定探讨“窥视”、“视点”等问题，亦即探讨现代文学语言的视像特征及其历史的形成和使用。而本文对茅盾的乌托邦革命想像的“乳房”的研究“性”趣，仅是一种鸟瞰式的，且不限于一时一地的观照。

二、“乳房”现代性

从词源上来说，更早的“乳”、“奶”、“胸”等词的使用，以及它们之间的意义衍变，这里难以廓清。对于女性身体的文学表现，乳部成为男性窥视的聚焦，似在晚明时代，表现得愈益明显，代表思想史上人文意识及自然观念的新收获。其显例莫过于《金瓶梅词话》，有“酥胸”、“胸乳”、“香乳”、“奶子”、“肉奶奶胸儿”等

描写。另如冯梦龙的《山歌》，对女体也颇有暴露。

还可以列出许多，但在这些描写中，难于见到"乳房"一词。这并不是说绝不见于典籍，如贾思勰《齐民要术·养羊》："牛产三日，……以脚二七蹴乳房，然后解放"。又如《徐霞客游记·滇游日记九》："时洞中道人上在厂未归，云蹬不封，乳房无扃，凭憩久之"。前一例是关于牛的，后一例指山洞。所谓"房"是实指一个比较大的体积，因此要将"乳房"使用到女体方面，似乎还需要某种新的想像力。

茅盾使用的"乳房"是个文学语汇，既是个比喻，也是个名词，至今我们习惯使用的"乳房"已经代替了单字的"乳"，比喻的意味已经淡化。这个"乳房"几乎完全是现代语，当初是翻译过来的科学语汇。如1915年出版的商务印书馆编的《辞源》："乳房：高等动物胸部或腹部之左右相并而高出者，雄者退化而小，雌者大。"又说"乳头：突起于乳房之尖端，为乳腺之总汇处。"[1]

此"乳房"译语是否来自于日语，尚有待确证。茅盾如此大量使用乳房，与他提倡文学话语的现代性，很大程度上包括科学性有关。他在20年代初大力提倡"自然主义"；在要求文学"表现人生，宣传新思想"的目的在于"辟邪去伪"，乃至他提倡一毫不变地介绍西洋文学，到忠实地翻译西洋原作等，背后都站着那位理性的"赛先生"。在"对于系统的经济的介绍西洋文学的意见"一文中，他指出文艺创作中必不可少的三种工夫——观察、艺术和哲理，都需要贯串科学精神。所谓"换句话说，(一)就是用科学眼光去体察人生的各方面，寻出一个确是存在而大家不觉得的罅漏；(二)就是用科学方法整理、布局和描写；(三)是根据科学(广义)的原理，做这篇文字的背景"。[2]谈文学创作如此强调"科学"，其实反映了当时五四知识分子对文学的普遍理解，

即使将文学与政治脱钩，也必须服从中国现代化的基本要求，其底线乃是首先实现知识的现代化。所谓文学须传播现代知识，作家"需有较高的常识，因为现代的小说，不比从前——实在也因为现代社会里的人的常识不比从前了，——往往涉及好几种科学的学说，哲学的思想了。"[3]

比茅盾更早在小说里使用"乳房"、也是从"科学观察"入手写小说的，是当初在日本学医的郭沫若(1892－1978)。他一边学医，一边将课堂上学来的医学知识写进小说，真正想要表达的是女人和欲望。如1925年的短篇《喀尔美萝姑娘》，其中的主人公一心想做医生，因为医生有特权看女人的裸体，能够"扪触女人的肌肤，敲击女人的胸部，听取女人的心音，……我可以替她看病，……更用手指去摸她的眼睛，……摸她的乳房，……"[4]有关生物学、解剖学的专用词常常出现在小说里，但在课堂上常常心不在焉，文思活跃。郭沫若说到他的小说《牧羊哀话》："学校里正在进行显微镜解剖学的实习。我一面看着显微镜下的筋肉纤维，一面构成了那篇小说。"[5]像"筋肉纤维"之类的，"乳房"也属新的人体名词。尽管郭沫若属于"创造社"，与"文学研究会"也打笔战，但在文学必须合乎"科学"这一点上，它们之间则无不同。顺理成章的是，当"文学研究会"的郑振铎、茅盾等人攻击"礼拜六派"及其干将周瘦鹃时，郭氏给于及时"声援"。他讥笑周氏的小说《父子》"对于输血法也好像没有充分的知识"。[6]

当时"乳房"的使用不那么普遍。看作家怎样写到这个部位，似可在新派旧派里读出复杂的色谱。如创造社的田汉，在20年代末的小说《上海》里，写风流才子式的余质夫，在一家酒馆里，与一个肉感的女堂倌调情，他"甚至竟敢由那女人的大袖中去摸她的奶"。[7]这样的写法带土气，带有对中国女人的成见。

郁达夫的一些小说里，主人公的性欲尽管旺盛，写到与女子的皮肉之交时，轮廓都欠分明，如《迷羊》里摸到女人的胸部："一种软滑的，同摸在麦粉团上似的触觉，又在我的全身通了一条电流。"[8]这样的感觉或许更真实，只是写得不讲究。对茅盾来说，"乳房"是"时代女性"的标记，其体质亦经过了乌托邦想像的改造。即使偶尔写到"奶子"，如《动摇》里劣绅胡国光的儿子阿炳，调戏他父亲的小老婆金凤姐"摸奶亲嘴"，就带有老式低级的意味，似乎在语言上也懒得讲究了。

至今，信仰现代主义的年轻诗人几乎一律使用"乳房"，其中有先锋艺术诗意的空间。如顾城的《英儿》——尽管多属"不高隆起的乳房"、"小小的乳房"。[9]而寻根派小说家则不喜"乳房"，却在"大乳"、"奶子"里照样找到足够的刺激，如贾平凹的《废都》。[10]也有将"奶子"和"乳房"混用，如陈忠实的《白鹿原》。也许是现代语言的杂交繁殖，使这类"家族相像"的情况越来越普遍，而在语汇和修辞的选择上，仍取决于作家的美学意趣，文化的底子多少还在，语言的生成能力也不愁枯竭。如张爱玲的小说，像多数旧派作家，一般回避描写性的敏感地区，但偶有发见，便觉不凡，如《红玫瑰与白玫瑰》写女主人公烟鹂："她的不发达的乳，握在手里像睡熟的鸟"。[11]她写的不马虎，其实单字"乳"却是较原始的用法，如汉代文献《白虎通·圣人》："文王四乳，是谓至仁"。

三、"酥胸"话语的淘汰

"乳"和"奶"是家族系列，但在现代境遇里却也受制于"物競

天择"的定律。至少在它们使用的现代过程里,真正被淘汰的,是那个传统诗词里的有关女性乳部或胸部的话语,包括"酥胸"、"鸡头"、"玉峰"、"芗泽"等语汇。当然还包括如"玉体"、"樱唇"、"香躯"等女体描述。至20年代后半期,这些用词在旧派的言情小说家那里,还经常出现。像郁达夫那样的新文学家,在《迷羊》里写到男主人公看商店橱窗而想到他往日的情妇的"胸部"时,不用"奶"、"乳"之类的词,而用"亵衣"、"芗泽"这些更为文气、更像鸳鸯蝴蝶派的语汇。[12]这也不足为奇,其实在所谓新旧之间,不总是泾渭分明的。在这个"淘汰"过程中,茅盾的"乳房"话语扮演怎样的角色?

所谓新旧派在语言使用上的分歧,实即由于两者之间对待中西文化冲突或交融的取径不同。旧派对于外来文化的热情并不比新派弱,只是兴趣的侧重点不同,而更多地利用了自身的文化形式达到将外来文化消化的目的。所谓"新派",我们似乎越来越欠当地指抽象的"五四"传统,或指始于20年代后期的"左翼"路线。但茅盾早期小说中的"乳房"意象,确实显示了与旧派截然不同的文化取径,与那种动员自身的文化资源,试图从内里消融外来文化的方式不同,"乳房"本身是一种强势的"切入",带有强烈的文化异质性,明显拒绝那个"酥胸"的文学语言资源。我曾在文章里指出,《蚀》三部曲中的"时代女性",象征地体现了现代时间意识,后来的《虹》更体现了某种马克思主义的历史意识,遂使她们成为"革命"的载体,既接受来自历史前进的指令,又是历史的推动者。[13]而这个"历史",在当时共产主义运动受挫的情势下,指向"革命",指向未来,是乌托邦大同理想的另一翻版。然而当我们进而审视小说中的"乳房"话语,与都市的日常生活、大众的消费欲望相连系,则显示更复杂的意蕴脉络,即

"乳房"在寄托革命乌托邦的同时,却投映出都市的大众欲望,与民国追求"强种"、"强身"的意识形态相重叠。

在"乳房"话语经典化的过程中,茅盾的乌托邦想像并未成为现实,但标志着文学汉语无可逆转的现代变迁。周瘦鹃编的几个杂志,从20年代的《半月》、《紫罗兰》到40年代的《乐观》,堪称鸳鸯蝴蝶派文学的中坚。其中有关乳房话语的陈述显示了这一汉语的现代变迁。周瘦鹃一派自20年代初普遍采用白话以来,始终实行白话和语体兼容并蓄的方针,固然含有抵抗新文学的意味。这里的"新",也是经过选择的,需合乎该派的趣味,结果形成新旧混杂,但被淘汰的就再也回不来。

文献专家郑逸梅(1895-1992)的"凝酥韵话"一文,刊于1925年的《半月》上,就是专谈女子"乳房"的。该文殊为誇张地展览了古典诗词有关"乳"的语言表现和古典掌故。其中有一段说:"西方美人乳喜高耸,所以畅发乳房,与我国之束胸恰成相反,近来此风亦渐衰。"[14]所谓"此风渐衰",对于西方习俗不以为然。与郑逸梅相比,素称"笑匠"的徐卓呆是旧派中的开通者。他的"大奶奶主义"一文载于1941年的《乐观》上,对于当时女子"解放"胸部的时尚表示赞赏。他写道:"我们细细地观察夏天妇女衣服中矗起的乳峰,……便可以看到种种形状的解放了的乳房。"他赞成"大奶奶主义",考虑的是民族利益,因为母亲的乳部不发育,就会影响到下一代的成长。所谓"将来小孩子生出来,在不健康的乳房中,吸些不健康的乳汁,自然小孩子身体衰弱。这一个问题,竟可以影响到全民族的兴亡。"徐卓呆的文学生涯起始于世纪初年,开始时用文言,到40年代,他的白话文已经写得相当流利了,而这里的"乳房"、"乳峰"与茅盾所用的并无两致。然而整篇文章插科打诨,不离作者"东方卓别林"的本色。

在形容各种乳的形状时，有一段说："最好是不大不小，俗称'一把奶'，用手摸上去，恰巧一把，而且有相当弹力，这种，可称鸳鸯蝴蝶派。"[15]如此表达其"鸳鸯蝴蝶派"的文学认同，显然与茅盾异趣。

近来莫利琳·雅伦（Morilyn Yalom）的《乳房的历史》见世，作为文化史研究取向，颇有新意。虽然讲得较为简略，也大致勾出欧洲的各文化阶段及"乳房"的象征意义的变迁。如 14 世纪在英、法、意等地大量出现的"玛多娜喂乳"的画像，从宗教的外衣暴露的乳房却意味着世俗的物质欲望的觉醒，并呈现为男性窥视的对象。德拉克洛瓦（Delacroix，1798－1863）的"自由领导民众"一画，脍炙人口。雅伦解释道："在尸体狼藉、战旗招展之际，德拉克洛瓦的裸体自由女神领导着民众走向胜利。这里裸露的乳房成为反抗的象征，像革命一样刻不容缓而义无反顾。"[16]

在漫长的中国历史中，围绕着"奶"、"乳"等表述，发展出复杂的象征和再现系统，这还有待解说。郑逸梅的"凝酥韵话"是一篇很好的材料，让我们看到传统诗学里的有关"乳"的丰富修辞。他这番钩沉古典文献，把有关杨贵妃"出浴露一乳"的记载、妇人贴胸内衣出于《左传》，以及许多诗词里的有关用语，都摘了出来，整篇文章颇像一个关于女乳的古典词库，一个展销商品的橱窗。在他赞赏自得的摘录评点中，似乎也较忠实地反映了前现代中国文人对女乳的美学意趣。如"酥胸"、"酥乳"、"凝脂"、"兰胸"、"玉峰"等语言表现，已经蕴含着某种感受，当然与性欲有关，但视觉是不强调的，感受者的主体已经消融在对象中。照郑逸梅的说法，"吾国女子以胸平坦为美，故红罗一幅，低护双峰，已成习惯。"郑文里还有很多其他的例子，涉及复杂的情感、

感觉系统的表达。如"衬衣解后胸微露，一见销魂御化妆"、"皓腕高抬身宛转，消魂双峰耸罗衣"等，也并非不讲究视觉，但更为强调的显然是"消魂"这样的意欲满足的境界。

郑氏此文在怀旧之际，混合某种商业性，遵循的是现代商品和市场的逻辑。且不说这篇文章的生产方式的都市背景，此文所诉诸的读者的情色想像，是都市发展的产物，而这样的断章摘句，集中表现与女乳有关的种种意象与兴趣，更带有如马克思所说的商品的"物化"性。

其实随着都市的兴起，女性身体即成为公共窥视的猎物，而女体的语言表现，亦被商品化。如早在1911年8月，当《申报》的文学副刊《自由谈》开张伊始，有一篇短文，说："人情莫不爱美人，以其容体之可爱也故。"于是罗列了"眼曰秋波，眉曰春山，胸曰酥胸，足曰金莲"等二十余个语词。[17]但这些旨在激发情色想像的展示，已含有明显的历史意识。尤其像"凝酥韵话"，挖出那些古董，做一番认洗修饰，很有一种使之"博物馆化"的意味。女体的物化语言既作为商品时尚，就难免只领风骚三五天，有趣的是郑氏本人也随时势推移，不断变换表现手法。在30年代中出版的《逸梅丛谈》，有些是谈女体乳部的，在态度上已经转向，不再推崇"以胸平坦为美"的国粹了。如"玉飒余话"条："阮玲玉之美，一为双目之流盼，二为体态之苗条，且处处以笑靥向人，尤为可爱。而现代女性，以乳峰高耸为尚，否则饰伪以充之，所谓义乳者是也。阮亦视义乳为恩物，于是冈峦起伏，遂成为一代之摩登典型。"[18]讲有关女乳的笑话，主角换成了时下名流，使市井读者兴趣益浓。这一则关于名导演但杜宇的，可略见当时"摩登"风尚之一斑，不录可惜：

杜宇亦有一趣事。一日往卡尔登观电影，既购券，方欲进门入座，忽见影星王元龙来。杜宇一面与王寒暄，一面伸手交券于收券员。不料伸手之际，触及温软含有弹性之物。讶而回顾，则盈盈一摩登女郎，曼立其间。温软含有弹性之物者，高耸之乳峰也。女郎羞，杜宇窘，木然相视者久之。杜宇出以告人曰："此时若失笑，则庄肃之空气立破，女郎必以为故意狎戏，嗔责从之矣。"[19]

但如果以为这些旧派作家光以性感招徕，追求商业效果，那就误读了他们。郑氏对阮玲玉的"义乳"稍含讽刺，其实他反对女子的"商品"化，指责那种专以"诱惑男性"为业的"摩登女郎"。换言之他所赞赏的是自然形态的"高耸之乳"，因为这是符合现代国家利益的。此书中又说："现在一般的新女性，感受世界的潮流，力求体格的健美。由健美的体格来代表一个健全的国家，关系很为重要。"[20]

四、茅盾的"乳房"凝视

茅盾早期小说里，尤其是慧女士、孙舞阳和章秋柳这些充满"时代性"的女子，在外型上个个长得健美如"模特儿"，尤其都有一对高耸的"乳峰"。稍举数例，如慧女士：

穿了紫色绸的单旗袍，这软绸紧裹着她的身体，十二分合式，把全身的圆凸部分都暴露得淋漓尽致。[21]

写孙舞阳"丰腴的肉体"，"她的圆软的乳峰在紫色绸的旗袍下一起一伏的动。"[22]章秋柳"袅娜的腰肢和丰满紧扣的胸脯，"[23]这些女子的特"性"，都投身或向往革命，革命成为她们实践解放的理想空间。她们生活在革命运动中，仅为革命理想而尽其天职，就不必受家庭或男子的约束。性的自由是解放的标志，而健美的乳峰意味着健康和性爱的愉快。茅盾在20年代末开始写小说，有意创造一种"革命加恋爱"的新样式，而"乳房"带来革命浪漫性，这些富于热力的女性身体给革命涂上一层玫瑰色，至少表达了革命也应该是健全的、美的想法。在革命乌托邦的空间里，展开"乳房"的美学想像，从而探索"时代女性"的自由个性。这样的写法，不仅与鸳鸯蝴蝶派的爱情小说截然两样，即使新文学作家当中以善写性爱著名的，如郁达夫(1896－1945)、张资平(1893－1959)等，对"乳房"或"乳峰"的新敏感，恐怕比不上茅盾。

这些女性之所以"特异"，还不光在于"乳房"的乌托邦想像，且依靠"特异"的"观点"和"观念"。"乳房"的使用，诉诸视觉想像。无论是"乳"或"奶"，性别特征并不明显。在它们指谓液体时，强调母性。它的女性的形廓特征常通过附加形容词，如"丰乳"、"大奶"等。相形之下，"乳房"具有体积感，且明指女性，因此也诉诸性欲。在叙述空间里，"乳房"的语言再现所强调的是视点，是被视的对象；再现方式显示观察、感受对象的方式。因此在对"乳房"的美学感受中，活动着现代的认知方式、突出了视觉的功能。

随着传统诗意的"酥胸"话语的消失，和茅盾的"乳房"占据了文学领域，我们的观察和表述人、人体的方式在意识系统里悄悄地改变着。在茅盾的"乳房"话语的背后，就包含着要求文学

话语科学性的观点，即将人和社会作为客观观察、表现的对象，而在再现“乳房”时，所凸显的是“看”的行为。在茅盾的“乳房”话语出现之前，关于中国人放眼看世界之后，从西洋绘画、照相技术乃至电影的引入，在视觉与主体意识方面所引起的变化过程还有待研究。茅盾小说空间里的“乳房”，在作为被凝视对象的同时，自身即呈现为一种“凝视”的行为，隐含主体意识的再现要求。

茅盾的观察时代女性的好奇心，源自于他的革命经验。据他的回忆，1926年大革命挫折后：“我离开武汉，到牯岭去养病。襄阳丸的三等舱里有一个铺位上像帐幔似的挂着两条淡青色的女裙。这用意也许是遮隔人们的视线，然而却引起了人们的注视。我于是在这‘人海’的三等舱里又发现在上海也在武汉见过的两位女性。”[24]作者所看到的仅是挂着的女裙，而在叙述空间里，“视线”、“注意”、“发见”与“见过”这些词却讲出了更多的故事和欲望，有关作者的和别人的，过去的现在的。他没有见到这“女裙”背后的人，然而在唤醒了的记忆里，所浮现的是以前在上海也在武汉见过的女性，都是在他构思中的小说里的人物。那是他的欲望，穿透了“女裙”的“遮隔”而见到了她们。同样的在来自“人海”的“视线”中，不仅活跃着形形色色的欲望，而他也在阅读着他们的欲望。无论茅盾自己是否意识到，当他自己的欲望浮动在这“视线”之海上，充满了自然与社会之间的空白与张力。

在郑逸梅所谓那种“凝酥”的感受中，意味着物我两忘的美学境界，那么上述茅盾的生活观察，突显了视觉功能，其中显出人与社会、主体与客体之间的分界。如所周知，茅盾强调文学创作的科学观察，受到法国“自然主义”的影响，除了他自己明言的

左拉之外，不可忽视的是莫泊桑。他的文学旅程开始不久，我们可发现他与“自然主义”的美妙初恋，即在《幻灭》中写到静女士和强猛相爱，一起在庐山度过一个“狂欢的星期，肉感的星期”，其中发出对乳房的礼赞：

> 爱的戏谑，爱的抚弄，充满了他们的旅程。他们将名胜的名字称呼静身上的各部分；静的乳部上端隆起处被呼为“舍身崖”，因为强常常将头面埋在那里，不肯起来。新奇的戏谑，成为他们每日唯一的事情。他们忘记了一切，恣情地追寻肉的享乐。[25]

莫泊桑在小说《一生》里，描写裘连和简娜新婚之后，在山中旅行的一个星期里，两人之间享受爱的戏谑和欢乐：

> 在简娜向右侧睡着的时候，她的左乳常常暴露在苏醒的晨光里。裘连注意到，就把这个乳叫做“轻浮”，而把另一个乳叫做“知己”，因为它的玫瑰色的孔头似乎对他的亲吻更为敏感。两乳之间的沟道被称做“母道”，因为他常常在那里流连忘返；而另一更为隐秘之处被唤做“通往大马士革之路”，那是为了纪念那个奥塔山谷的。[26]

在这新婚旅行的段落里，莫泊桑极其细腻地刻画了女主人公的有关性游戏的体验和感受，同时也揭示了裘连的粗鲁好色，隐伏着她后来对于爱情的幻灭。不过在茅盾的前期作品里，这一次静小姐和强猛之间的爱情，是最玫瑰色、最光明的，也是最初、最后的一次。那种在风景胜地欢度新婚蜜月的情景，在后来茅盾

的小说里听到回声，却常常成为不可追及之过去。如在《动摇》里写到方罗兰回忆起他和方太太刚结婚，那年夏季在南京，"在雨花台的小涧里抢着拾雨花石"。在短篇小说《创造》里，男主人公君实回想起他和娴娴在莫干山避暑，两情融洽达到了"幸福的顶点"。然而茅盾在《虹》里写到梅女士与柳遇春的新婚之夜，只剩下梅对柳的厌恶之情了。这些都反复显示了《一生》中类似情节的影响。[27]

茅盾作品里对于"乳房"常取特别的视角，如《追求》里：

> 在微淡的光里，曹志方依稀看见两颗樱桃一般的小乳头和肥白的椎形的座儿，随着那身体的转移而轻轻的颤动。[28]

在更多的情景里，作者奇特的视点并不限于乳房。在《动摇》里写到方罗兰：

> 看见小学生的队伍中卓然立着孙舞阳。她右手扬起那写着口号的小纸旗，遮避阳光，凝神瞧着演说台。绸单衫的肥短的袖管，从高举的手膀上落卸去，直到肩头，似乎腋下的茸毛，也隐约可见。[29]

以他洞见的笔触，通过他自己的或别人的视线，揭示一种欲望的焦点，呈现在"人海"的"视线"里。在《追求》里的王仲昭：

> 章女士吃吃地艳笑了。她翩然转过身去，旋一个半圆形，让睡衣的下幅飘开来，裸露了膝弯的阴面，这里的白皮肤有两个可爱的小涡。然后她又纵身坐在窗台上，凝眸看着天空，

并没注意到仲昭的脸色已经有了变化。[30]

这些描绘里，在男性欲望的窥视之间，闪烁着兴奋、迷惑和犹疑。女性对于窥视欲望的控制，以及叙述者对于人物视线的操纵，都表现出小说世界及其再现手段的复杂生动性。对于视点或视线与主体意识的关系的表现是更为凸现的。如果把这些放到女性解放与文化秩序现代化同步的大背景里，"乳房"的聚焦也象征着性别的焦虑：当男性以传统的解放者自居时，却感受到女性的欲望及其走向公共空间的自由意志的压力。

对于这几个视点——孙舞阳的"腋下的茸毛"，章秋柳的"膝弯"的"小涡"等——我们不得不惊叹茅盾目光的厉害！这些描绘拓展了现代文学的"肢体"语言，也拓展了人体美感经验的领地。据有的材料说，美国好莱坞电影的内容，在女性身体的表现方面，到30年代才把镜头的重点从大腿移到胸部，[31]那么茅盾在发展"乳房"语言方面显然要比好莱坞更为先进，也更有想像力。这并不奇怪，上海的性文化市场一向发达，受赐于晚清以来的风流余韵，比美国的清教徒文化要放肆得多。如1925年徐欣夫导演的《战功》，就有裸露女乳的镜头。[32]其实我们看鸳鸯蝴蝶派的文学，在女性形象的文化消费方面不遗余力，如他们的杂志上的"封面女郎"，从《妇女时报》、《礼拜六》，一直到《良友》、《红玫瑰》、《紫罗兰》等，就很有探索性，成为都市文化的日常景观。但这些女郎的身体都覆盖得较为严密，也没有好莱坞式的大腿和胸脯的展示，尽管"封面女郎"的设计及其印刷传统推动了好莱坞式的"影星"文化的形成。围绕着"红玫瑰"、"紫罗兰"等杂志名称，他们也发展了"名花美女"的文学话语，但或许在语言上不能摆脱"酥胸"式的审美方式，因此对于人体美的文学表

现收获有限。

茅盾在人体和性感方面的文学探索，也与他有意改进中国文学里的性描写有关。在1927年发表的“中国文学内的性欲描写”一文里，茅盾认为中国文学的怪现象是，一面是禁欲的礼教与“载道”的文学传统，一面是文学中大量存在赤裸裸的性交的实写。这样的描写是变态性心理的表现，没有文学价值。产生这种“不健全的性观念”的表现的原因，是“禁欲主义的反动”和“性教育的不发达”。[33]更重要的，茅盾所描写的这些“视点”，并非出于一时的兴之所至，而是得到了一种新的观点——科学地观察和表现生活——的有力支撑，在文学上更得力于“自然主义”。这也仅在他的早期作品里灵光一现。这种视点是个人化的，充满世俗情调的。正如那些小说人物沉浮于都市的欲望之海中，感到焦躁、失落，而搜寻自己灵魂的家园，却一再幻灭和失望。而这些欲望的凝视，含有某种不无揶揄的生命的歌吟，从中发见了焦虑与饥渴，给人的存在的形态带来某种启示。对于作者来说，在他更清晰地听到来自“历史”的命令并将自我交付于那个“无产阶级”的“意识形态”之前，这些“视点”的再现也同样表达了他对生活的独特而紧张的感受方式，能使他在纷乱不安的欲望世界里，更能倾听那种现代人心底的激情呼喊，如从章秋柳那里发出的：“我是时时刻刻在追求这热烈的痛快的，到跳舞场，到影戏院，到旅馆，到酒楼，甚至于想到地狱里，到血泊中！只有这样，我才感到一点生存的意义。”[34]

五、都市阅读“性话语”

下面进一步展开“模特儿”、“裸体像”等课题，必须跟通俗文

化及上海都市联系起来。这也是对茅盾早期小说的研究一个亟需打开的层面,虽然本文在前面已经有所论及。长期以来这一层面被忽视,毋宁说是因为关于中国都市的现代史被遗忘,因此对茅盾的认识及诠释的想像就难以跳出"新文学"与民族革命进程之间的诠释循环。近年来海内外学者对民国时代的上海研究方兴未艾,自19世纪开埠以来至20世纪二三十年代,上海成为国际性大都会,其文化上缤纷灿烂的图像正浮出记忆的地表,在文学方面所谓"鸳鸯蝴蝶派"、"礼拜六派"的盛况也逐渐为世所知。在这样的语境里,必然要触及有关茅盾早期写作的某些基本问题,有助于我们在更为复杂、全面的背景上揭示"革命加恋爱"小说类型的衍革或激变的脉络,并真正认识茅盾对"革命"文学所作的贡献。在新文学中,茅盾的早期作品或许是特例,在别人身上不一定表现得那么明显。这里要探讨的是这些"时代女性"在哪些地方投合了城市青年和一般市民的趣味,在哪些地方与占主流地位的都市文学相合拍,这样——更为重要的——方能揭示怎样在这些暧昧交涉之处,茅盾实践内部"爆破"的写作策略,即颠覆或转换了所谓"资产阶级"的文化符码,而体现了"革命"的意义。

20年代的都市文化,从文学表现到文化生产,体现了现代物质生活的向往,而在资产阶级的自由主义政治形态中,女性的身体指符成为日常文化的重要组成部分:一方面体现了以个体"小家庭"为理想的"现代化"社会结构及其美学情趣,另一方面与有关"性"的文化工业密切连结,成为市民日常消遣与狂想的文化产品。茅盾的早期小说"穿着恋爱的外衣",却以打破资产阶级的民族国家的既定模式、开放叙述空间反映革命的历史方向为目的,既表现了女性指符的自由意志与娱乐价值,适合文化

市场的需要，同时也否定了那种资产阶级的“爱情”、“家庭”的“私人空间”的合理性，使小说的意义指向“革命”的必然运动，有趣的是茅盾所塑造的“时代女性”，她们如此直接切入20年代上海的性文化，那种切入的方式，对于当时的都市读者来说，产生与我们后来的“革命”阅读完全不同的反应。在茅盾那里，“时代女性”，含有“时代性”的深刻内涵，但对都市语境里，则产生为一种日常、世俗的理解。在一张30年代的《礼拜六》周刊上有“时代女子在哪里？”一文，足资参考。这篇文章说：“什么是时代女子？时代的意义和摩登相同，所以时代女子，就是时下所谓的摩登女子，典型女子，标准女子”。[35]这同前面提到的郑逸梅把“乳峰高耸”作为“摩登女郎”的说法，是相通的。

《蚀》三部曲见世后，“受到时代青年的热烈的欢迎”。[36]先是《幻灭》由文学研究会出单行本，1930年初《蚀》和《虹》均由开明书店出单行本，但《子夜》在1933年初出版后，三个月内重版四次；初版三千部，此后重版各为五千部，这样的盛况在当时很少见。陈望道（1890－1977）是大江书铺的老板，据他说，“向来不看新文学作品的资本家的少奶奶、大小姐，现在都争着看《子夜》，因为《子夜》描写到她们了。”[37]当时在外国人眼中，茅盾也被认为是“自然主义者的领袖”，是“中产阶级的商人和小康的农民的写实主义小说的代言者。”[38]写作意图与阅读效果往往不一致，但这些反应大致符合茅盾自己的期望，也就是他自己当初在《从牯岭到东京》一文中所声称的，他的写作对象主要是城市小资产阶级。

茅盾一再不无自歉地提到，最初写小说也是为了生存。多年之后，他回忆当时从武汉回到上海时：“我隐居下来后，马上面临一个实际问题，如何维持生活？找职业是不可能的，只好重新

拿起笔来，卖文为生。过去大半年的波涛起伏的生活正在我脑中发酵，于是我就以此为题材在德沚的病榻旁(德沚从医院回来后还有低烧)写我的第一部小说《幻灭》。"[39]50年代初在《茅盾选集》自序中说："一半由于友人的鼓励，一半也由于我没有在社会上找到公开职业之可能，只得卖文维持生活。"[40]关于《虹》没能按原计划写完，他解释道："当时我在日本仍是卖文谋生，不能从容重续已断之思绪，而况国内的朋友索稿也急如星火。"[41]这样的写作当然受到市场机制的制约。虽然这些稿子都由"友人"关照，像叶绍钧主持的《小说月报》有身价，不像有的杂志惟利是求，但无论为己为友，写的东西没人要看，不一定能心安理得。结果是一个非常自然而明智的选择——脚踏"恋爱加革命"的两条船上。

李欧梵先生在近作《上海摩登》(*Shanghai Modern*)一书中，从建筑、电影、小说诸方面对30年代的上海都市文化的现代性作了新的诠释。这幅重构的"东方第一都会"的历史图像，从记忆之矿中挖出，色彩斑斓，令人眩目。对于这背后的"现代性"动力，作者追溯到晚清以来的印刷资本与新闻体裁的兴起，指出像商务印书馆这类文化工业担任了民众启蒙的功能。与我们一向理解的"五四"新文化侧重观念、激进层面的现代性不同的是，商务出版的"共和国教科书"、"万有文库"等，体现了民国时期的意识形态，更注重国民素质和公民意识的培养。另如《良友》画报之类的刊物，从妇女时尚、闺秀风范、明星报道、体育新闻、百货广告到消闲小品，反映了都市日常生活的物质性与美学趣味。[42]

在这样的富于改良精神的文化框架中，性别及性文化与急剧变动的社会密切相连，女性迅速走向公共空间，从解放裹足、文明结婚到民国政府颁布一系列有关妇女平权的法令，与政治与文化现代化的艰难旅程同步。如迪克特(Frank Dikotter)指

出，在民族主义、科学主义以及晚清以来“保种”、“强种”的思想影响下，形成了现代化的“性话语”及“性控制”，强调男女性别的生理区别，由此确定了女性的社会职能，不仅在于生儿育女，还担当起建立现代国家、家庭结构的新角色。种种“卫生学”、“优生学”等引进中国，对女性的身体和意识方面都产生了新的文化规范。[43]所谓“鸳鸯蝴蝶派”或“礼拜六派”的文学在很大程度上配合了这一民族国家的意识形态。他们强调文学的娱乐性，如林培瑞所说的，适合了小市民的趣味，纾解了现代城市生活的心理压力。[44]不光如此，他们的文学还旨在调节传统和现代的冲突，以一种“内化”的方式融合来自西方的现代性压力；主要围绕现代家庭与个人关系，体现了新的道德和美学的典律。如周瘦鹃在“《新家庭》出版宣言”中写道：“家庭，甜蜜的家庭。里面充塞着无穷的爱，不用你自去追求，自然而然地会给与你的，只要你守你应守的范围，尽你应尽的责任。”[45]由此可见该派的一般趋向。在20年代周瘦鹃主编的《半月》、《紫罗兰》，包天笑(1876－1973)主编的《星期》等杂志，专门编辑了“家庭号”、“儿童号”、“婚姻号”、“离婚号”等，表示了他们对城市的“私人领域”的问题的特别关注。

茅盾小说里，如慧女士、孙舞阳和章秋柳等，是革命队伍里的“奇”女子，同时也是当时都市“美人”的典型。茅盾曾说这些“时代女性”来自现实生活，但显然经过他的艺术加工。虽然他不满当时的国家形式而另寄希望于未来，但他显然接受了当时“性话语”的关于性别的生物学观点，虽然不一定意味着他同意将女性“家庭化”。从他个人的革命经验来说，实在来说，在经历的一切犹如梦魇，颇有点万念俱灰之际，似乎在女性的“乳峰”之间才获得某种生存的实在感，“乳房”为他提供了记忆和想像的储存

体，遂造成茅盾小说创作的奇葩异卉。

后来《虹》里的梅女士被“英雄”化，需要克服“女性”和“母性”，因此“乳房”这个生理特征在她身上不被强调，但她和柳遇春之间的情节，虽然以内地四川为场景，其背后的“性话语”，暧昧地切入上海的性文化。书中写到柳遇春为了讨梅女士的欢心，知道她喜看新书，就买来给她看：

……凡是带着一个“新”字的书籍杂志，他都买了来；因此，《卫生新论》，《棒球新法》，甚至《男女交合新论》之类，也都夹在《新青年》，《新潮》的堆里。往往使梅女士抿着嘴笑个不住。[46]

梅女士思想上要求进步，想看的是《新青年》之类的代表新思潮的刊物，但这里提到像商务印书馆编印的《卫生新论》、《男女交合新论》等，很准确地提到了当时社会上流行的“新”知识，目的在于造成体质健全的新国民，同样对青年产生影响，实即属于后来被压抑、忘却的现代性启蒙传统。有意思的是，梅女士“抿着嘴笑个不住”，是因为觉得难为情，同时也是笑柳遇春是个土包子，不懂这两种“新”的区别，结果是鱼目混珠。为什么这里会出现这样的区分？这里或许暗示了后来那个“压抑、忘却”的起始？不过在茅盾所创造的新文化历史的“迷思”里，更有意思的这区分的出现。

梅女士是封建包办婚姻的受害者，而她对柳遇春的弃绝，不仅因为她接受新思想而走向革命，其实也是“卫生”知识在起作用。作者不一定自觉到，梅女士实际上接受了他所要区别开来的两种新思潮，是个地道的“时代女性”。问题发生在柳遇春背

着梅女士，在外面宿娼，又同梅女士同床：

……当她的温柔的身体被拥在强壮的臂弯内时，猛想起大概不免有一些别人身上的肮脏移植在她的肉体内罢，她又不禁毛骨悚然，起了无穷的嫌恶。[47]

这里梅女士感到恐惧的是怕被传上梅毒，体现了当时上海妇女的卫生常识。自晚清以来，上海的娼妓业一向发达，到20年代带来更为严重的社会问题。梅毒也是小说里常常出现的关节，从蒋光慈(1901－1931)的30年代初的《冲出云围的月亮》，到张爱玲(1920－1995)40年代的《留情》，只是个别例子而已。

原先"长三堂子"里那种名士名花的风流雅趣及其传统诗学残余也逐渐消失，性买卖质量愈趋低下，性病传染愈猖獗，这现象更使改革人士忧及种族的质量及其前途。如吴连德在1927年作文讨论性传染病，鲍祖宣在1933年发表《娼妓问题》等。这期间租界当局也时有"禁娼"之议，报章杂志也有报道或讨论。如在周瘦鹃的《半月》杂志上出现"娼妓号"专刊，虽然这些关切的实效如何另当别论。不过民国政府在1928年秋，蒋介石刚上台，就正式颁布了在江浙数地的禁娼令，是一个不小的进展。[48]在这样的语境里，《追求》中章秋柳被史循传上梅毒，一般读者可以读作一个不讲性卫生的教训。而梅女士就较为健全，更符合都市知识女性的身份，尽管她并非贤妻良母的类型。

六、视像万花筒：模特儿、裸体、曲线美

《动摇》里有一段描写，殊有趣：

这天很暖和，孙舞阳穿了一身淡绿色的衫裙；那衫子大概是夹的，所以很能显示上半身的软凸部分。……她的衫子长及腰际，她的裙子垂到膝弯下二寸光景。浑圆的柔若无骨的小腿，颇细的伶俐的脚踝，不大不小的踏在寸半高跟黄皮鞋上的平背的脚，——即使你不再看她的肥大的臀部和细软的腰支，也够想像到她的全身肌肉是发展的如何匀称了。总之，这女性的形相，在胡国光是见所未见。[49]

所谓"胡国光是见所未见"，是在"女性的形相"上反映的城乡差别，也是洋场文化的现代性的一种表现。孙舞阳是省里派来负责妇女协会的，既然与史俊、赵赤珠是知交，想必也应当从上海来的。且不说高跟皮鞋之类的穿着装扮，"她的全身肌肉是发展的如何匀称"，说明她的身材是一种标准型的，所谓"发展"，是说这样的身材得之天然，亦须按照一定的标准加以培育。茅盾说中三部曲里"几个特异的女子自然很惹人注意。有人以为她们都有'模特儿'，是某人某人；又有人以为像这一类的女子现在是没有的，不过是作者的想像。"[50]这样的"形相"固然经过作者的艺术提炼，在现实生活里还是有所张本，并非根据上面说的那种生活中的具体"某人某人"的"模特儿"，而与那种当时美术上使用的代表"人体美"的"模特儿"有联系。如在《幻灭》里写到慧女士在雨中：

她的绸夹衣已经湿透，黏在身上，变成一个新鲜的"模特儿"。[51]

本来慧女士穿旗袍，已经“把全身的圆凸部分都暴露得淋漓尽致”，现在绸夹衣被雨淋湿，看上像“模特儿”一样，几同裸体。这里也是故意展示“性”点，所谓“新鲜的”略含快感，实际上叙述者在向读者暗送秋波。不过这个“模特儿”的比喻极有意思：这些女性身上不仅带着“性话语”的强调生理特征的符码，还含有有关“人体”的审美与伦理的典律，与20年代的都市文化息息相关。

从“模特儿”身上颇能折射出20年代上海文化的烂漫色彩，她的舶来文化的异质性既刺激了都市欲望，又引起不安和争议。作为一种特殊的职业及其作为再现的象征指符，跨越社会空间、道德伦理和文艺生产等领域，在观念上与“美女”、“裸体”等混同。裸体画早在19世纪后期进入中土，如1872年《申报》，载《沪上西人竹枝词》：“洋画纷纭笔墨枞，琉璃小镜启晴窗；爱和裸逐知何事，为说波斯大体双。”[52]“模特儿”一词几时开始使用尚需考察。在世纪初年，报纸上常见出售“裸体照相”的广告。即使在20年代初“模特儿”一词开始流行时，仍有不同的译法，如“模岱尔”、“模特尔”等。[53]但它成为家喻户晓，显然与现代美术教育采用西法有关。刘海粟(1896－1994)创办上海美术专科学校，自1914年将绘画科改为西洋画科，开始雇用著衣模特儿。[54]从1917年上海美专展出人体习作，刘海粟被骂为“艺术叛徒”起，所谓“模特儿之争”持续了达十年之久。因此围绕模特儿问题，一方面不断被守旧卫道人士诋毁为“丧心病狂败坏风化”，并受到官方的明令禁止。另一方面新派人士奋起自卫，如1924年上海美专教师倪贻德(1901－1970)发表《论裸体艺术》一文，从西方美术史、形式美、生命力等角度分析了人体艺术的价值。他讽刺那些“自己抱了三妻四妾而偏要说人家的自由恋

爱为丧风败俗"的人，并且指出"为模特儿者以肉体之美显示于人，当得上是一种无上的光荣。"[55]

20年代中期的文化消费市场上，"模特儿"却畅通无阻。以1925年7月6日上海最风行的消闲小报《晶报》为例，第四版上几乎都是有关裸体照相的广告。如一则"美女照相"的广告，一个叫马代尔的鉴赏家说："上海的裸体美女闹翻了。我是最喜欢这件宝贝的，这样东奔西走的想头，忙个不亦乐乎。但是看来看去总是这几只老野鸡在那里现身说法，看得麻烦极了。昨天我……买到了一盒五十幅的美女照相，觉得肌肤莹洁，身段苗条，极尽肉体曲线之美，温柔香甜之乐，眼界为之一新。"另一则是新新美术馆发售"最新人体模特儿照相"的广告，说"为提倡真美起见特价两星期"云云。另有东亚美术公司、中国美术社、环球美术社等几家，都以"裸体美女画"为招徕。尽管做这些生意的无非是"美术社"，且也不无提倡"真美"，而这里显然把"裸体"就等同于"美"。其实"裸体"不一定就是"美"，当时给美术学校做模特儿的，身材也不一定美，那些愿意给美术社做模特儿的，就更难说了。像马代尔所说的"温柔香甜之乐"，与其说是纯粹美感的"鉴赏"，不如说含有"意淫"的狂想成份。有趣的是每个广告都附有裸体照片，且不说与这小报的印刷质量一样糟糕，当这些画片与有关"性病"的广告混杂在同一版面上，如治疗"可怕之白浊"的，或如"节育防毒器"的："凡人花丛，欲免染毒者，不可不用。"所谓"花丛"指的是妓院，似乎对这类"美术"的色情性质起了衬托作用，不过色情印刷品含想像成份，其作用与嫖妓到底有区别。

中国小说里早就有裸体，而西洋裸体的输入，是在世纪初年。当小说杂志进一步市场化，裸体美人就先后在《小说时报》、

《小说大观》、《小说月报》等杂志上出现，都是西洋的绘画或雕塑的名作。20年代前半期，在周瘦鹃的《半月》上，裸体画像频频出现，如“巴黎美术学校之人体写生”照片，包括电影剧照、私人信片、装饰图案等多种形式。如画家胡亚光的《半月光明》一图，一个西洋女子在月光下，背后两翅张开，身披长袍而露出一乳，这就带有象征的意思。1926年创刊的《良友》画报，显然将人体纳入启蒙教育的规道，旨在健全国民身心与国家现代化。从“今年法国美术展览会”到“美国选美竞赛”的及时报道，说明对人体美的培养及崇扬是先进文明国的流行风尚。对古希腊维纳斯爱神雕像的解说：“这像所以名贵，在它表现一种神圣庄严而优美的神态”。介绍波提拆利(Botticelli, 1445－1510)《亚比利之诽谤》：亚比利“遇见赤裸裸的真理即退避”，介绍替善(Titian, 1488－1576)“绘美女的神技”，及其裸体的“爱与真理”的意蕴。

值得注意的是，画报中有些插图，显示人体本身已经脱离了写生的再现，而成为艺术形式的试验场，更直接受到欧洲现代主义新潮的影响。如万籁鸣的《夏天的午后》，与《日落》，露乳的女体用典雅的线条勾出，被置于日出海面的背景中，或在融合中西图案的窗框里，具象征性的装饰画风，显然源自于英国琵亚兹莱(Beardsley, 1872－1898)的“新艺术”(Art Nouveau)运动，而有意融入中国风格。《良友》里也介绍了万籁鸣的《人体表情美》专集，收入人体创作百余幅。梁得所在序言中说，“他的笔调由严整的线条趋于现代化面创作的笔触——这进程仿佛西洋美术经历长期写实而到现代各新派因此他是工作不偷巧而同时有勇胆。”并说，“我们觉得作者所给与阅者的，是阅者对于美术的要求。”[56]似乎暗示读者的欣赏水准的提高。

在这样勾画的背景中，在鸟瞰式的小说与美术的交界地貌

中，能进一步测知茅盾小说里的女性特征——尤其是隆起的"乳房"、"乳峰"，怎样盘错交杂了各种文化脉络，却深深根植于都市文化的土壤。那种"健全"的女性身体，既在人种、生理的层面上强调了性别的科学构成，乃是促使国民体质现代化的必要前提，也在象征表意和文学生产的层面上迎合雅俗两方面的潮流，既满足市民对于情色狂想的需求，又突出了人体的审美与教育功能。正是在这样的都市地貌上，可见茅盾小说里女性对"真理"的追求或作为"历史"的"真理"显现，凸显出茅盾的反叛——却发挥艺术想像，塑造出向"革命"飞翔的"时代女性"——如她们投身于革命洪流自由恋爱的"特异"表现，乃至体现进步时间意识的"寓言性"。或许正因为作者的都市情结眷恋之深，才使他在革命遭受挫折之际激增超越自我的忧患意识，也使小说形式产生飞跃。

另一方面，茅盾的女体描写既折射出复杂的文化脉络，因此那些具体的描写在文本的语境中，产生各别的意义，互相间不必水乳交融，却形成一种众声喧响的整体。茅盾对"人体美"的理解无疑属于超越性的一派，这里不妨从小说外面引征材料，可得到更清晰的印象。1929 年茅盾在日本写《虹》的时期，有散文描写他在浴场，通过水面的倒映，看到隔壁浴场的"她的倩影"，先想起民间传说里的阴阳镜，一半映出阴间的事，另一半映出阳间的事，于是他"下意识地更将头放低些，却翻起眼珠注视这沟通两世界的新的阴阳镜"：

蓦地一个人形印在我的眼里了。只是个后身。然而腰部的曲线却多么分明地映写在这个水的明镜！如果我是有一个失去了的此世间的恋人的呀，我怕要一定无疑地以

为阳间的我此时正站在阴阳镜前面看见了在冥国的她的倩影！

一种热烈的异样的情绪抓住了我。那是痴妄的，然而同时也是圣洁的，虔诚的。[57]

这个欲望之眼中的“倩影”媒嫁于幻象中的“阴阳镜”，又产生假设的“冥国”的“恋人”。这语言的“表演”也迂回曲折，别有鬼趣。然而有时候对“肉体”的超越性不那么令人信服，如《追求》里写到章秋柳，觉察到过去同她有过一吻之恋的张曼青似乎在追求朱女士，但她又直觉地意识到朱女士实即为庸俗之辈，于是朱女士眼中的章秋柳：

她的每一个微扬衣袂的手势，不但露出肥白的弯臂，并且还叫人依稀嗅到奇甜的肉香。……而尤其使她不快的，是她自己的陪坐在侧似乎更衬托出章女士的绝艳来。朱女士并不是生的不美丽，然而她素来不以肉体美自骄，甚至她时常鄙夷肉体美，表示她还有更可宝贵的品性的美。[58]

读者不一定完全分享作者在描写章秋柳的“绝艳”所流露的那种倾心，但这里独朱女士的明显讽刺则多半会发出会心的微笑。这里反映了一般在人体美丑问题上的灵肉两分的思想模式，但作者的讽刺里似乎表示：一种缺乏“肉体美”的“品性的美”难以获得同情，更何况朱女士的品性实在也谈不上美。顺便指出，我在前面已经谈到，从茅盾所描写的女身上发出的香味与中外文学的渊源，其实这看法还不够全面。我们看《晶报》上，马代尔就有“温柔香甜之乐”的话，当然比较俗气，与章秋柳“奇甜的肉香”

不能同日而语。

女性身体的意义的模棱两可之处，茅盾不止一次写到女体淋雨的那副尴尬相。前面引过慧女士像"新鲜的模特儿"，其实这一句不写，对人物和情节都没有什么损害。《追求》里写到章秋柳在急雨中，"完全不觉得身上的薄绸衫子已经半湿，黏在胸前，把一对乳峰高高的衬露出来，"这时她去医院看过自杀未遂的史循，出来遇雨，显得颇狼狈，"她只觉得路上的行人很古怪，都瞪着眼睛对她看。"[59]她对这种实际上并不礼貌的"古怪"没什么反应，换言之，像这样对于"乳房"的细节描写，仅呈现为一种注视对像，这与其对情节发生作用，不如说在效果上会分散阅读的注意力，而在视觉上产生不无愉快的刺激。这样的性消费策略在《虹》里有所收敛，当然这是和梅女士的主观意识的加强相一致的：

> 若断若续的雨点忽又变大变密。因而梅女士到了"二百四十号"时，单旗袍早已淋湿，紧粘在身上，掬出尖耸的胸部来。聚集在这房子里的六七位青年看见梅女士像一座裸体模型闯进来，不约而同发出一声怪叫。但是看见梅女士板着脸没有丝毫笑影，一些想说趣话的嘴巴只好暂时闭紧了，等待着适当的机会。[60]

这里"裸体模型"即"模特儿"，其实写雨中美人早在李渔(1610?－1680)的小说里就已经有了。如《拂云楼》写一群轻薄少年在西湖断桥下，兴高采烈地看那些在雨中仓皇奔走的女子：

> 独有两位佳人，年纪在二八上下，生得奇娇异艳，光彩夺人。

> 被几层湿透的罗衫粘在玉体之上，把两个丰似多肌，柔若无骨的身子，透露得明明白白，连那酥胸玉乳也不在若隐若现之间。……可见纯是天姿，绝无粉饰。若不是飓风狂雨，怎显出绝世佳人。[61]

那时对女子的体形的审美要求是"天然"，所谓"酥胸玉乳也不在若隐若现之间"，应当说还有一点重量，这点晚明文化的余绪，经过有清一朝，大约中国人种越变越弱，女子的胸脯也愈益扁平。但这里尽管"若隐若现"，根本不能跟茅盾所描写的"乳房"、"乳峰"比，那几乎是全盘西化，其中不无文字想像的魔力。其实应用"模特儿"这件事也不见得自然，然而带来对于"人体美"的观念变化，在"曲线"一词上可见一斑。如前面所引的茅盾在日本浴场窥见的"腰部的曲线"，马代尔形容的"极尽肉体曲线之美"。在三四十年代，围绕着"人体"、"曲线"、"自然"等观念的论说，涉及东西方文化异同等问题，众说纷纭。小说家徐订（1908－1980）认为，"西洋很早的定论是：一切线条以曲线为最美。""而一切曲线又都在女子的肉体上。于是学画者必以学模特儿为根底。""所以在服装上，衣服裹着身体，把屁股、乳峰突在外面，算尽曲线之能事。"[62]这和刘海粟主张人体写生是一致的，照刘的说法，"人体的微妙的曲线能完全表白出一种不息的流动，变化得极其活泼，没有一些障碍。"[63]

"曲线"风靡二三十年代的上海，几乎没有新旧文化的界限。在鸳鸯蝴蝶派那里，《礼拜六》周刊上鉴因"关于中国的女性美"说："女子自有天赋的一种曲线美，远非姹紫嫣红、锦上添花的人工装饰可比，故此女子的美，在天然的曲线，但曲线美须要身体健康，心情活泼，才能充分的表现"。因此作者认为真正的曲线

美，在城市里是找不到，只有"乡间的劳动女子身上求之，……只有她们才具有美人的资格。"[64]另如周瘦鹃编《半月》、《紫罗兰》等杂志，在美术装帧设计上不惜工本，得到同行好评，且每期封面总是由月份牌名画家画的时髦美女像。因此有人说他"处处要显出他的美术思想来，……可见他对于曲线美，有特别的好感呢。"[65]

茅盾小说里有一例写"曲线"，不是写女子，因此很别致。那是章秋柳决心感化、改造史循之后，那天史循看上去很精神，于是章秋柳"以艺术家鉴赏自己得意杰作的态度审视着史循的新刮光面孔。……尤其是那有一点微凹的嘴角，很能引起女子的幻想。这两道柔媚的曲线，和上面的颇带锋凌的眼睛成了个对比，便使得史循的面孔有一种说不出的可爱。"[66]这里史循更像一个男模特儿，其实也不是没有根据，当时的美术学校经常雇用男模特儿做写生练习。二三十年代的"模特儿"文化尽管已经相当西化，但我们仔细看构筑女体的语言，自己文化的底子还在那里，不可能像徐讦那样把东方、西方的线条特征区分得那么泾渭分明的，比方李渔笔下"柔若无骨的身子"，茅盾描写孙舞阳的小腿也是"柔若无骨"。至于后来梅女士成为"东方美人"，描写体态特征就出现更多的套语了。

总之，茅盾小说里的女性身体，既有革命乌托邦的空想成份，也强烈地反映了都市欲望。通过对女体的多姿多彩的语言构造，他开拓了欲望和狂想的领域，表达出敏感的笔触，在现代文学中别树一帜，这一点下面还要讲到。茅盾的女体语言既吸引了都市的欲望，同时也是深受诱惑的表现。对于这方面茅盾并非完全天真，他既把城市青年或小资产阶级作为他的读者对象，其目标之一也在于争取当时的文学市场。在《从牯岭到东京》中，他明确提出"革命文艺"的"地盘"问题，要把那些看惯通

俗小说的读者拉过来。在指责新文学作家很少关注市民读者之后，他提出"代替了《施公案》、《双珠凤》等，我们的新文艺在技巧方面不能不有一条新路；新写实主义也好，新什么也好，最重要的是使他们能够了解不厌倦。"[67]

为革命文艺争夺地盘，主要指的是从占据通俗文学市场的"鸳鸯蝴蝶派"那里争夺过来。从20年代起，茅盾本人与鸳鸯蝴蝶派颇有一番瓜葛。1921年他接过商务印书馆的《小说月报》，担任主编，与周作人(1885－1968)、郑振铎(1898－1958)等人组成"文学研究会"，于是月报一改旧派作风，成为新文学堡垒。这一番改革自然招致旧派不满，如当时旧派钜子袁寒云(1890－1931)就刻薄讥刺，说这些"革新"的小说"太臭"，连送给人家"包酱鸭"也不要。[68]此后在他们主办的报章杂志《晶报》、《星期》与新派的《小说月报》、《文学旬刊》之间，常有笔仗，相持不下。茅盾作"自然主义与中国现代小说"一文，对鸳鸯蝴蝶派算总账，大肆指斥"黑幕"及"章回体小说""毫无价值"。文中还拿"哀情小说大王"周瘦鹃"开刀"(未指名道姓)，说他的小说是"记账"和"报告"，"连描写都没有"，意谓算不上文学。[69]

双方争论以至壁垒分明都是事实，但在20年代末到30年代初的一段时间里，有些现象表明"新"、"旧"两派之间界线模糊，不像后来文学史家分得那么清。在"人体美"问题上就是如此。如周瘦鹃一向被认为是鸳鸯蝴蝶派的主将，而他是《良友》初期的主编。他的言情小说在20年代很受青年读者欢迎，据说受到一些女学生的崇拜，将他的相片放在皮夹里。他的那篇被茅盾讥为"连描写都没有"的短篇小说《留声机片》写的是青年男女的爱情悲剧，揭露了包办婚姻制度之弊，其实也是分享了"五四"以来的新文化的底线。1928年8月，他主编的《紫罗兰》杂

志这一期也称为《解放束胸运动号》，即主张女子身体的自然发育，不戴"束胸"（即胸罩，或奶罩），同时刊出十余幅女子的裸体照片，基本上都是外国女子。[70]这样提倡女性的"健美"体质，其实也颇激进，与茅盾小说里所描写的不谋而合。有趣的是《动摇》里的孙舞阳，正是一个讨厌"束胸"的新式女子。在小说将近结束时，写到地方上的土豪劣绅策动暴乱，革命力量不得不撤退。方罗兰注意到孙舞阳的胸脯，"看惯的软肉的颤动"突然不见了，原来孙听说敌人捉到新派女子，就用铁丝穿刺她们的乳房，于是束了胸。但是最后在尼姑庵前面：

> 孙舞阳很锋利的发议论了；同时，她的右手抄进粉红色衬衣里摸索了一会儿，突然从衣底扯出一方白布来，撩在地上，笑着又说："讨厌的东西，束在那里，呼吸也不自由；现在也不要了！"方罗兰看见孙舞阳的胸部就像放松弹簧似的鼓凸了出来，把那衬衣对襟上钮扣的距间都涨成一个个的小圆孔，隐约可见白缎子似的肌肤。她的活泼的肉感，与方太太并坐而更显著。方罗兰禁不住心荡了。[71]

《动摇》发表于1928年初的《小说月报》上，而《紫罗兰》的《解放束胸运动号》出现在同年8月。有意思的是这样的巧合，是不是受影响还在其次。在这个问题上，所谓旧派的作家更着眼于民族国家的建设，与茅盾的那种"国际主义"的人性解放不一样。

七、视觉叙述结构：孙舞阳与《动摇》

西欧从文艺复兴时期以来，在绘画中发展了表现三维空间

的透视法,即以个人的视域为中心,将视域中的物体按比例反映到画面上。随着后来望远镜、显微镜及照相的发明,这种直线观察事物的方法被不断强化,影响到认识论上,被当作认知"真理"的必然途径。近来一些学者如马丁·杰(Martin Jay)等,对这一传统进行了研究和反思,称之为科学主义的、笛卡尔式的"视觉中心主义"。他们认为这种视觉至上的认知传统代表了西方现代文化的理性精神,其结果是压制了人体的其他感觉系统的认知世界的潜力。[72]在中国文化里,高居翰认为西方的透视法早在晚明时期就传入,从张宏(1577-1652?)的山水画里可见其影响。[73]比这种说法更有说服力的,应该是19世纪后半叶西洋绘画和照相传入中土之后,最明显的是上海《申报》馆在70年代发行的《点石斋画报》,其主要画家吴友如"接受西方透视画法与光影造型手段"。[74]而到20年代的"模特儿之争",意味着透视法西洋画已经学院机制化,成为现代教育的一种内容,而焦点透视也被规定为基本的艺术训练。

模特儿这一"焦聚"本身比透视法引起更大的文化震荡,这也是所谓"体用之争"——从清末以来的老问题——的新一轮演出,但麻烦的问题在于,这个"体"是肉做的,必须与观者的肉眼融为一体,因此什么是目的,什么是手段,就很难弄清。上文说过模特儿的语言表达及性文化市场等方面,这里须加以说明的,模特儿这一画室里的视点,通过电影、小说等文艺形式,成为社会焦点。在这方面,其实是鸳鸯蝴蝶派更为敏感,如20年代初有包天笑《爱神的模型》,讲一位画家难找模特儿的苦恼,找自己家里人都不行,最后只好找妓女,闹了不少笑话。[75]1925年大中华影片公司的《战功》,也有私人画室雇用模特儿的情节。[76]

到20年代后期,上海作为都市的主题开始进入一些新文学

家的视域，写模特儿成为热门题材。如田汉（1898－1968）的小说《上海》一开头："诸慧生和史国维、邓克翰从学校里的人体画室里跑出来，……"[77]接着写他们到别的地方去，也就把故事带走了。看来这个"人体"是用来作商业钓饵的，意在勾引读者的视线，但结果往往是引起纷纭的观点。如果旧派作家对模特儿引起的道德关切，多半限于家庭伦理的范围，而新派则侧重女性与社会的关系，探讨社会的性质。

在丁玲（1904－1986）的短篇《梦珂》里，也是一开头就说某校教室里，一个模特儿在哭，好像受了某教师的欺负。这也仅仅起一个引子的作用，和接下来女主角梦珂的故事没有关系。虽然这篇故事没有专写模特儿，但含意更具象征性，不像包天笑把问题限于个人或家庭的视域之内。在小说的最后，梦珂当了电影演员，"以后，依样是隐忍的，继续着到这种纯肉感的社会里面去，自然，那奇怪的情景，见惯了，慢慢地可以不怕，可以从容，但究竟是使她的隐忍力更加强烈，更加伟大，至于能使她忍受到非常的无礼的侮辱了。"[78]这就呼应了开头的那个模特儿受辱的母题，提出了有关女性的职业与自尊的社会问题。如果说这个该诅咒的"肉感的社会"是模特儿的泪眼的投影，那么在田汉看来，中国这个老大帝国"因为灵肉不调和的缘故已经亡了"，因此他盛赞美国诗人惠特曼（Walt Whitman，1819－1892）"是灵人而赞美肉体"，他说这也是"希腊肉帝国主义"的精神，表现了"肯定现在，执著现在"的信念。[79]不过在丁玲的另一篇小说《阿毛姑娘》里，模特儿的意义表现得较含糊。阿毛姑娘住在山里，对婚后的生活愈益感到窒息，于是像包法利夫人一样，对城市怀着无穷的渴念。一日从上海来了两个人，其中一个是住在哈同花园，是国立艺术院的教授，来招人体模特儿，"阿毛只觉得在那两对

正逼视到自己浑身的眼光的可怕"，然而又觉得内中的一个是她梦想中的爱人，"而那男人就爱了她，把她从她丈夫那里，公婆那里抢走，于是她就重新做起人"。[80]因为她表示愿意跟他们去城里当模特儿，遭到丈夫与公婆的打骂。在这里模特儿这个"肉感"指符对阿毛姑娘似乎意味着恐惧与希望。

茅盾小说里的视觉功能及视域的表现达到某种形而上的地步，如普实克富有灼见地指出："作者的目的是让我们看到一切，直接感受和体会所有的事情，排除任何介于读者与小说所描写情景之间的中间物，使读者身历其境，成为这一切进行中事件的目击者。"[81]这种"客观"描写，使观察对象及其三度空间得到语言的准确再现，它和叙述者或人物的"主观"脱离，而叙述本身在探索能见与所见的限度，表达的是观察的过程，其中视觉在发挥一种主体性的运作。从这种意义上，作为笛卡尔的"我思故我在"的前提是"我视故我在"。茅盾的客观描写与当时流行的模特儿写生实践之间存在某种必然的联系。他的那些"时代女性"处于窥视的中心，尤其如慧女士与孙舞阳，在肉体上是自由的，而在情感上是冷漠的，避免与男性真正的合一。这也颇似模特儿置于被视的焦点，而自己的目光避免与视者相交。这种互不关情的视点交错也在茅盾那里出现，如上文引的王仲昭看到章秋柳"膝弯"的"小涡"，"然后她又纵身坐在窗台上，凝眸看着天空，并没有注意到仲昭的脸色已经有了变化"。

但是对于茅盾小说中的视觉功能及其表现，模特儿写生并非一个简单的比喻。茅盾所表现的并不是建筑物的透视图，也不是人体写生图。当注视的对象是肉体，并通过视者的欲望的窥视时，叙述体本身就不可能排除主观。如方罗兰眼中的"腋下的茸毛"，曹志方眼中的"乳头"，那种欲望的凝视也凝聚着对当

下存在意识的焦虑。毫无疑问，中国现代小说在中西文化不同观点的碰撞融汇中不断发生形式上的变化，如果从20年代的“模特儿之争”所引起的万花筒式的文化景观来看茅盾，那么更可以看到他的以时代女性为中心的小说叙述，既与模特儿写生模式有重合的一面，而更重要的在于其超越的一面，也即作者通过文学想像对主客体视觉世界的操控，造成了复杂缤纷的局面，而视线的使用就成为小说结构的重要方式。下面以《动摇》为例子，或许可看到，当茅盾的史诗式小说转移“革命”的场景时，“视角”本身是如何成为一个中心课题的。

学者们一般同意茅盾关于《蚀》在结构上的“缺点”的说法，即三部曲之间人物和事件不连贯，因此整个小说没有成为统一的整体。如茅盾谈到《动摇》：“因为《幻灭》后半部的时间正是《动摇》全部的时间，我不能不另用新人；所以结果只有史俊和李克是《幻灭》中的次要角色而在《动摇》中则居于较重要的地位。”他而且说“即在一篇之中，我的结构的松懈也是很显然”。[82]但是我们换一个角度来看这样的不连贯，似乎不那么简单。的确，《幻灭》写的是从1926年5月至1927年夏季的事，地点是从上海到武汉；《动摇》写的是从1927年1月至5月以湖北省的一个小县城为背景的故事。描写同一时期的“革命”，将场景从中心移到地方，就像看一座巨型的群像雕塑，换了一个角度，李克和史俊是代表“中心”的指符，但周围出现了更多新的人物。这种倒叙手法过去也不是没有，而像这样的共时性的空间展示，则体现了现代意识。其实这也像模特儿写生，同一个描画对象取了另一个视点，也即茅盾说的：“《动摇》里只好用了侧面的写法。”

《动摇》的政治意义已经说得很多，茅盾的写作动机仍具第一手价值：“革命观念革命政策之动摇，——由左倾以致发生左

稚病,由救济左稚病以致右倾思想的渐抬头,终于为大反动"。[83]关于小说人物,作者谈到胡国光这个代表土豪劣绅的"凶恶的投机派",由于他的阴谋策动,最后使全城陷于血腥和暴乱中。另一个人物是县党部商民部长方罗兰,也即"动摇"的代表人物,不仅在革命上、恋爱上,而且在革命与恋爱之间,都摇摆不定,最后革命和恋爱都失败,自己也落荒而走。茅盾还谈到方太太,分析了那种时代落伍者的类型。但对于这场"三角恋爱"的要角之一孙舞阳,却一笔带过,仅仅说:"描写《动摇》中的代表的方罗兰的之无往而不富裕,那么,他和孙舞阳恋爱这一段描写大概不是闲文了"。[84]其实作者在这位自称有她的"人生观"和"处世哲学"的"时代女性"身上费了不少笔墨,而且归根到底她是造成方罗兰"动摇"的根源,因此如此轻描淡写地一笔带过,把她说成是有关"恋爱"的"闲文",听上去就有些不太正常。

孙舞阳当然引起批评者的兴趣。如钱杏村说:"孙舞阳只不过是点缀革命的浪漫新女子。"显然他是认真看待她的"处世哲学"的:"孙舞阳没有革命哲学。从事革命而真能认识革命的女性实在很少。孙舞阳有的只是恋爱哲学。……孙舞阳的人生哲学建筑在性与恋上。"他对作品更多地从"恋爱"方面去理解,强调"描写恋爱心理,无论青年中年,作者都很精到"。[85]陈幼石则认为孙舞阳代表的是"革命":"孙舞阳所持的革命路线是一种彻底政治化了的路线,一种受着第三国际有力地控制和指导着的革命哲学。"[86]孙舞阳到底是代表"革命"还是"恋爱"?还是茅盾自己,在"不是闲文"的闪烁其词中似乎是七分恋爱,三分革命的意思。的确,随同孙舞阳这一形象的出现,"乳房"这一身体指符愈加鲜明、欲望语言进一步凸现,同时发展的尝试是:"时代女性"在身心两方面更主动地向革命靠拢,使之移向革命的中心、

与历史意识相结合。这一尝试没有成功，或许显示了作者自己的写作过程在革命与恋爱、自然与文明之间的“动摇”。换言之，无论出于作者自身的欲望诉求还是商业卖点的考虑，《动摇》里这件“恋爱的外衣”显得过于火爆炫目，结果欲望的宣泄带来革命的反动，使整个小说变成了一出“黑色幽默”，其意义也是一片混沌，如王德威先生富于灼见地指出：《动摇》“指向一个奇特的历史时刻，它拒绝分清好还是坏，保守还是进步的行为、左派还是右派的党派路线。处于方罗兰和其他人物的动摇的核心的，是一片无政府主义的空白，窒息了任何行动的逻辑”。[87]下面部分地引申这个看法，先简单勾勒弥漫于小说里的浪漫气氛，然后再看孙舞阳这一人物形象与“视觉无意识”的关系。

这样一个发生在小县城里的“革命”闹剧，如果没有恋爱做“浇头”，多半没人要看。但实际上其中恋爱的穿插表现得如此密集，褒贬分明且不失层次与跌宕有致！“三角恋爱”分别发生在革命与反动的不同营垒里，一面是金凤姐、胡国光及其儿子之间，人物刻画得较为粗糙，借此不仅撕开旧阶级心灵腐败的一角，并将旧婚姻制度的不道德与乱伦相联系。这样的家庭丑剧，加上陆慕游勾引小寡妇钱素贞，还带过一笔胡国光也想占钱素贞的便宜——又一组“三角恋爱”，将反动阶级的道德堕落以及大革命中鱼龙混杂的现象表现得淋漓尽致。另一面是孙舞阳、方罗兰及其太太之间，则写出知识阶级的谈情说爱，其中有许多距离、悬念、衡量等思想情感的中间层次。像方罗兰在恋爱中的表现，似乎落入那种软弱书生的套子，然而当他被赋予命名小说的“动摇”性格，双关地模糊了革命和恋爱的界限，就使这个人物，使这部小说结构，别具心眼。

这个“革命”的三角恋爱中，隐含方太太的“过去”与孙舞阳

的“将来”，将“家庭”表现为猥琐的、与理想疏离的“私人领域”。更有创意的是孙舞阳，以恋爱为革命，革命为恋爱，在前台上和方罗兰的几场戏，凸显出她的个性天真而有主见，可作时代女性渴望解放的楷模，而她的放诞风流的影子则绰绰约约，可以说从她的肉身榨足性趣，引动一般男性读者的遐想。总之《动摇》里的恋爱描写，没有像《金瓶梅》的真刀真枪的床笫对手戏，也没有托尔斯泰式的追求完美婚姻的爱情；没有晚明式的“为情而死”，也没有欧洲浪漫主义的爱情超越性。凡属俗世的恋爱也好，情色也好，确实写得含意丰富，层次多样。对恋爱的消极画像最终成为革命的隐喻，一切都无可理喻。对当时的读者来说，大约对小说里所表现的“革命”的理解，也只不过如此。当写到革命的热烈表面底下也酝酿着阴谋和危机，恋爱的气息却越来越浓：“春的气息，吹开了每一家的门户，每一个闺闼，每一处暗陬，每一颗心。……”[88]走笔至此，作者恐怕玩得过火，走上纯粹性爱描写的商业路线。结果并不如此，小说的最后，出现现代主义的象征手法，夸张地描写方太太的崩溃，幻觉中呈现张小姐“乳房的尸身”，对“革命”发出强烈的诅咒的终止符，不啻是方太太这一被压抑的“过去”对叙述者所施的报复，遂为所有浅薄的调情或情欲的宣泄赎清了罪愆。

在这样的恋爱氛围里，孙舞阳本身是恋爱的象征，就像她写的诗，代表她的恋爱哲学：“不恋爱为难，恋爱亦复难；恋爱中最难，是为能失恋！”[89]她始终成为一个欲望的中心，窥视的焦点。围绕着这个人物形象，我们可看到叙述视点的运用，为拓展现代文学的视野带来一次飞跃，其中视线与观点、主观与客观、灵与肉等因素如何与小说的叙述和情节交织成一幅错综复杂的挂毯，亦可见与《幻灭》相比，《动摇》显示出作者在小说形式与女性

塑造方面的刻意探索与长足进展。如果说孙舞阳及其叙述视点与"模特儿"的透视模式有任何联系的话,那就是她被当作一个欲望窥视的对象,但她所呈现的犹如碎片的镜像,反映不同的观点,却难于拼凑成一幅完整的形象。这或许正是这一人物的有趣之处。尽管作者对人性的科学观察透视到她的内心,但亦未能超越出他自己的观察框架的局限。由于作者将她客体化,她的"恋爱哲学"包含着将自我的客体化,体现了灵肉之间的分裂:她崇尚对于肉体的自由意志之时,在精神上反而游离于革命;或者说当她成为革命队伍中的"公妻榜样"时,其精神上也被抽象。她在革命中左右逢源,却未能居于左右革命的地位;她是造成动摇的根由,却也是动摇的牺牲。因此一方面孙舞阳在形体上占据了革命的中流,但在精神上还难于和革命的历史意识结合。和慧女士相比,孙舞阳朝革命历史的寓言表现跨进了一大步,而且为后来章秋柳的灵肉与革命的时间意识的合一提供了想像的经验。另一方面这也是"动摇"本身的主题和结构规定了孙舞阳的配角地位。

我想进一步指出的是,在充满情欲的对于女性身体的视像再现时,乳房是最突出的视点,作者对于这一领域的艺术开拓,最终成为某种"视觉无意识"的寓言:当窥视欲望的满足与政治现实的噩梦交错在一起,集体、原始的色欲宣泄导致暴力与残忍;理性的视点叙述归结为无序与混乱,乳房的象征吞噬了一切。而作者对欲望语言的探索,最终闯入一片无意识的沃原,开出美艳的黑色的蜘网之花。

在小说顺序展开三个中心事件——店员风潮,解放妇女直至最后的群众暴动——的过程中,穿插着私人空间的叙述,即对方罗兰和胡国光、陆慕游的家庭或恋爱的描绘。围绕孙舞阳是

一个隐形系统，相交政治和恋爱。她是妇女协会的负责人，从省里来的，这一点颇特别。她不愿在县妇女部工作，怕与方罗兰同事，给他的家庭增加麻烦，事实上她的特别任务与交通情报工作有关。这在小说里后来林子冲叫李克不要去店员工会，怕出危险，李认为是无稽之谈，林说这消息来自孙舞阳，并郑重地说："你要知道：孙舞阳的报告一向是极正确的。"[90]另一方面，孙舞阳和好几个男人交好，作者专长于在描写中略作点缀，暗示她的风流。如省特派员史俊完成视察之后，要回省里，想跟孙舞阳告别。他上了火车，"才看见孙舞阳姗姗的来了，后面跟着朱民生。大概跑急了，孙舞阳面红气喘，而淡蓝的衣裙颇有些皱纹。"[91]

孙舞阳初露面目迟至小说的三分之一过后，这显然出于作者的刻意安排。在此之前她已经成为方罗兰家庭风波的焦点。在小说里，她的形象第一次出现在方罗兰的"幻象"里，那是一种印象主义的描绘，其视觉语言呈现动态，所映现的仿佛是在电影屏幕上：

> 兀然和他面对面的，已不是南天竹，而是女子的墨绿色的长外衣，全身洒满了小小的红星，正和南天竹子一般大小。而这又生动了。墨绿色上的红星现在是全体在动摇了，它们驰逐进跳了！像花炮放出来的火星，它们竞争的往上窜，终于在墨绿色女袍领口的上端聚积成为较大的绛红的一点；然而这绛红点也就即刻破裂，露出可爱的细白米似的两排。呵！这是一个笑，女性的迷人的笑！再上，在弯弯的修眉下，一对黑睫毛护住的眼眶里射出了黄绿色的光。[92]

我们从不同的视角得到有关孙舞阳的肖像，是互相矛盾的。在

方罗兰的眼中，孙舞阳是经过方太太妒忌的夸张——"天真活泼"，"心无杂念的天女"，而在张小姐看来，她"放荡、妖艳，玩着多角恋爱，使许多男子疯狂似的跟着跑"。对于一般谣传的孙舞阳和朱民生打得火热，刘小姐所看到的是另一种情景，她看不出这两人之间有什么亲热。

同样的，当孙舞阳正式出场，那是在店员加薪风潮进入高潮，县里召开联席会之时。在对这位"惹眼的女士"的"摄人的魔力"作大段描绘时，作者显然在追求戏剧效果，尤其在前面对这位奇女子已经作了如此渲染之后，这里就必须满足读者的期待。孙舞阳的发言也很突出，她主张"坚决镇压"反革命的论调显出她是个强硬派。

巴赫金的"众声喧哗"论，指的是小说语言反映大千世界芸芸众生的欲望与意志的交响，但这一说法的有效性取决于政治文化的具体条件。《动摇》似乎特别表现了一个尚未廓清的"革命"世界，一切都模棱两可，这种境界的美学表现集中体现在方罗兰的视像幻觉里。而孙舞阳作为他的欲望想像之源，更如一个变动不居的指符，不断再生为丰富的视像语言。尤其在这部小说里，各种观点的交错和对比，挑拨出不少恋爱即革命、革命即恋爱的人间悲喜剧。当公众舆论愈把孙舞阳看作"无耻的女子"时，她在方罗兰眼中，却变得愈益可爱、圣洁，因此对她也愈益崇拜。经过作者的戏剧化处理，下面的一段描绘可与上面所引的"幻像"段落并列，其视像效果多半依赖光线的使用：

……这狭长的小室内就只有三分之一是光线明亮的。现在方罗兰正背着明亮而坐，看到站在光线较暗处的孙舞阳，穿了一身浅色的衣裙，凝眸而立，飘飘然犹如梦中神女，令人

起一种超肉感的陶醉，除非是她的半袒露的雪白的颈胸，和微微震动的胸前的乳房，可以说是诱惑的。方罗兰惘然想起外边的谣言，他更加不信那些谣言有半分的真实性。[93]

八、理性吞噬“乳房的尸身”

从第八章——恰是小说的下半部——开始，“公妻”之风吹遍各乡，“妇女解放”运动启幕。开首描写春天和爱情手携手进入每家每户，而城乡之间却有不同的反应。“所以如果你看见‘春’在城里只从人们心中引起了游丝般的摇曳，而在乡村中却轰起了热情的火山般的爆发，要知道是不足为奇的。”[94]即将展开的是，火山般爆发的原始情欲成为革命的动力，“乳房”成为兽性泄欲、向革命施以报复的象征物。当写到“太平景象的春之醉意，业已洋洋四溢”，在这个县城里店员风潮的“严冬”已过，大家“怡怡然，融融然，来接受春之启示”时，作者的讽嘲语调似乎也不禁春情荡漾，在暴力和情欲即将吞噬革命，一切价值都将化为熊熊烈火之际，一种动摇意识也染上笔尖，渗入小说的欲望语言，显示失控的征兆。

正如所发生的，县党部通过决议，“解放”了二十多个婢妾孀妇尼姑。其间胡国光由于省特派员史俊的赏识提拔，成为炙手可热的“英雄”人物而占据权力中心；孤孀钱素贞也在解放之列，满足了陆慕游和胡国光的私愿，且被他们弄进“解放妇女保管所”工作。所有这些都是左、中、右各方共同参与、决策的成果，其中包括孙舞阳。由此“动摇”的意义不局限于方罗兰，革命的

基础在动摇：愚昧、野性和私欲笼罩了一切，统治了一切。

在这个"解放妇女"的前台上，孙舞阳担任了要角，但这些都没有多少描写。作者在"火山般爆发"的预告之后，采取"享乐原则"和迂回策略，继续表现恋爱的戏剧后台——她与方氏夫妇之间的三角恋爱，并将笔触延伸并挑开了她的内心世界。实际上进一步展开的是以孙舞阳为视点辐射的叙述逻辑。张公祠前，当孙舞阳向方罗兰坦率表白她的视爱情为游戏的"人生观"时，对于一厢情愿地将恋爱理想化的方罗兰，其揶揄的意味不言而喻。于是从众人眼中的孙舞阳，转向她的"人生观"的自我展示，意味着文学、科学的透视手段的充分使用。这样的人生观揭示，犹如模特儿内在色相的自我裸露，却打开深邃的"哲学"层面，与方罗兰的"幻象"及其他人的肤浅看法出现强烈反差和碰撞时，给阅读带来新的震荡。

孙舞阳的这番表白实即明确拒绝方罗兰，给这场三角恋爱画上了句号。然而余波荡漾，情犹未了，把方罗兰的"动摇"表现得淋漓尽致。在此后的一场"对眼"戏："现在孙舞阳看了他一眼，即使仍是很温柔的一看，方罗兰却自觉得被她的眼光压瘪了；觉得她是个勇敢的大解放的超人，而自己是畏缩，拘牵，摇动，琐屑的庸人。"[95]在她的眼光里看清了自己，也终于认识到大势已去。这一细节也体现了茅盾不懈的努力：尽量把孙舞阳拔高，出现在方罗兰"情人眼里"的是一种女"超人"，将恋爱暗渡到革命。包括最后在危机暴露时，作者不忘记补上一笔，孙舞阳说她早就看出胡国光"鬼鬼祟祟的极不正气"，以及批评省特派员史俊对地方上"情形隔膜"等。这些努力或许都为了弥补孙舞阳这个代表爱欲的角色的预设——她被命定地安排为动摇的本源、男人的灾星、革命的点缀。

某种程度上小说的下半部孙舞阳的戏最多。不说实写她在三角恋爱中的拍拖，即使虚写的"解放妇女"运动，意味着妇女协会、解放妇女保管所成了注视的中心，她本人也成为兽性俘掠的目标。在终于酿成的群众暴乱中，最令人震悚的，莫过于在妇协被捉的三个剪发女子的遭遇：她们"不但被轮奸，还被他们剥光了衣服，用铁丝贯穿乳房，从妇协直拖到县党部前，才用木棍捣进阴户弄死的。"[96]重复出现的是对于"乳房"的暴力，直到最后尼姑庵前的一幕，听孙舞阳说，她看见张小姐的尸体被剥得精光，横架在一块石头上，"肥圆的乳房被割去了一只"。[97]孙舞阳自然早已警觉到她自己的胸脯的安全，从她束胸到扔掉那块白布，都落入方罗兰的眼中。在如此艳尸横陈的血色黄昏中，方罗兰偶然一瞥孙舞阳，"隐约可见白缎子似的肌肤，她的活泼和肉感"，正表现了作者对于"自然之性"的想像，模糊了生与死的界限。

就《动摇》的"乳房"想像而言，作者经历了从狂想到噩梦的旅程。小说里最后的铁丝贯穿乳房的意象，来自于茅盾参加大革命时的听闻。据他后来的回忆，像胡国光这样小县城的投机派，"却也残忍得可怕：捉得了剪发女子用铁丝贯乳游街然后打死"。[98]这对于一个来自上海的文质书生，耳濡目染了活跃在都市环境里的"裸体"的肉香，以及种种有关浪漫或梅毒的记忆，却由此受到惊愕与恶梦的袭扰。当他重返都市的环境中进行小说创作，《动摇》标志着"乳房"想像的突然萌发，意味着噩梦的记忆到底敌不过生命的欲望和现实的诱惑，不得不遵循的是上海"人体"消费市场的逻辑。而作者将窥视乳房的快乐，投射在更为广阔的革命背景的屏幕上，以如此强烈对比的色调，映衬出都市日常消费的醉生梦死；以如此震惊的意象，给神经麻痹的读者带来

新奇的刺激。这样一种关于城乡之间的文化差距的暗示，正隐喻在第八章开首一段关于“春”色的对比描写之中，而那种揶揄讽嘲的笔调则体现了都市的欣赏口味。

有关乳房想像的旅程也充满了革命和恋爱之间的紧张和动摇。当作者在探索肉体的隐秘快感和客观理性的观察时，随着欲望语言的自身逻辑的开展，一方面增长着颠覆理性的力量，另一方面更激起来自道德的压迫和恐惧。小说以方太太眼中的幻像结束，其奇美震撼的意象再现，正是小说叙述在张力中放纵的结果。她先是看到一只悬空的小蜘蛛，越放越大，于是出现那臃肿痴肥的身体，悬空在游丝上；她自己又化为蜘蛛的眼，看到尼庵的佛堂一片颓垣断墙，纷纷崩堕。……在这样的幻觉中：

> 那蜘蛛的皱酸的面孔，苦闷地麻木地喘息着。这脸，立刻幻化成为无数，在空中乱飞。地下忽又漏出许多带血裸体无首耸着肥大乳房的尸身来，幻化的苦脸就飞上了流血的颈脖，发出同样的低低的令人心悸的叹声。[99]

方太太作为“过去”的象征，她所看到的一切意味着颓败、腐朽和绝望。但是对于作者的主观愿望不无讽刺的是，从这一被压抑的眼中流出的夸张、过度和疯狂，弥漫了叙述时间和空间，在这一叙述行为中，泯灭了过去与现在的界限。而这样一种无意识欲望的发泄，也是对所谓“现实主义”创作实践的抗拒和倾覆。尤其像包含“乳房”的长句里，密集的意象蕴含着膨胀了的表现欲望，都为了烘托“乳房”的主体。这样不顾正常的句法，却服从视觉无意识的支配。方太太的看的行为，充满变形和反常。当蜘蛛化成乳房，而她又化成蜘蛛的眼珠。在这蜕变过程里，乳房

作为窥视的对象吞食了视觉的主体，也意味着对理性透视的报复。最后出现在方太太的幻觉里的是死亡。那是一个"黑心"，一边突突地跳，一边漾出一层层黑圈，它们"跳得更快、扩展的也更快，吞噬了一切，毁灭了一切，弥漫在全空间，全宇宙……"[100]

1999 年 6 月初稿

2001 年 5 月修改于剑桥

注　释：

〔1〕 茅盾《商务印书馆编译所生活之一——回忆录(一)》，《茅盾专集》第1卷，唐金海、孔海珠、周春东、李玉珍编，福建人民出版社，1983，页403。据茅盾回忆，他在1916年进商务印书馆英文部工作，见到这部正在发行的《辞源》，还写信给总经理张元济(1867－1959)，对于《辞源》条目提意见。

〔2〕 茅盾《对于系统的经济的介绍西洋文学底意见》，《茅盾文艺杂论集》，上海文艺出版社，1981，页16－17。

〔3〕 雁冰《答史了芬来信》，《小说月报》，13卷5号，1922。

〔4〕 郭沫若《喀尔美萝姑娘》，《东方杂志》22卷4号，1925年2月25日。见《郭沫若文集》，文学编，第九卷，北京：人民文学出版社，1992，页227。

〔5〕 郭沫若《我的学生时代》，《郭沫若全集》文学编，第12卷，北京：人民文学出版社，1992，页62。关于郭沫若小说里的医学词汇，另参《月蚀》："儿童是都市生活的 barometer"(晴雨表)，上海《创造周报》第17、18号，1923年9月；《曼陀罗华》，上海《创造月刊》第1卷第4期，1926年6月16日；《亭子间中》，主人公爱牟，找书给孩子看，找出的是德文的 Corning 著的《局部解剖学》，北京《现代评论》第1卷第8期，1925年1月31日。

〔6〕 郭沫若《致郑西谛信》，《文学旬刊》，第六号，1921年6月30日，另见魏绍昌编《鸳鸯蝴蝶派研究资料·史料部分》，上海文艺出版社，1962，页41－42。

〔7〕 田汉《上海》，《申报·艺术界》，1927年10月16日－12月3日。

未完，续刊于1929年5月至8月《南国月刊》第1卷，第1、3、4期刊完。另见《田汉文集》第14卷，北京：中国戏剧出版社，1983，页125。

〔8〕 郁达夫《迷羊》，《郁达夫全集》，小说第2卷，杭州：浙江文艺出版社，1992，页75。

〔9〕 顾城、雷米《英儿》，北京：作家出版社，1993，页49，63。

〔10〕 贾平凹《废都》，北京出版社，1993，页147，157。

〔11〕 《红玫瑰与白玫瑰》，《张爱玲小说集》，台北：皇冠版，1991，页93。

〔12〕 《迷羊》，《郁达夫文集》，小说第2卷，页143。

〔13〕 参《革命的女性化与女性的革命化——茅盾早期小说中的"时代女性"与现代时间意识，1926－1929》，《中华文史论丛》，第60辑，1999，页100－152。《"时代女性"、历史意识与"革命"小说的开放形式——茅盾早期小说〈虹〉读解》，《中国学术》，第1辑，2000，页172－200。另见《"革命"的现代性——中国革命话语考论》，上海古籍出版社，2000，页286－366。

〔14〕 郑逸梅《凝酥韵话》，《半月》第4卷17号，1925。

〔15〕 《乐观》第1期，1941年5月，页17 19。

〔16〕 Morilyn Yalom. *A History of the Breast* (New York: Alfred A. Knopt, 1997), 122.

〔17〕 《自由谈》，1911年8月24日，第3张，第1版。

〔18〕 郑逸梅《逸梅丛谈》，上海校经山房书局，1935，页202。

〔19〕 同上，页292。

〔20〕 同上，页420。

〔21〕 《幻灭》，《蚀之一》，上海，开明书局，1930，初版；1947，15版，页16。

〔22〕 《动摇》，《蚀之二》，同上，页118；页58。

〔23〕 《追求》，《蚀之三》，同上，页118。

〔24〕 茅盾"几句旧话"，《茅盾专集》第1卷，页366。

〔25〕 《幻灭》，页83。

〔26〕 *A Woman's Life*, in *The Portable Maupassant*, ed., Lewis Galantiere

(New York: The Viking Press, 1961), 449 450.

〔27〕 但莫泊桑在该书中有些描写十分大胆。茅盾说:"莫泊桑的《一生》中也有几段性欲描写颇不雅驯,然而总还在情理之中,不如中国的性欲描写出乎情理之外。"尽管还是在"情理之中",如果我们将上面两段引文相比,可发觉在茅盾这方面还是有禁区,所受的影响是适可而止的。见茅盾"中国文学中的性欲描写",《茅盾文艺杂论集》,上海文艺出版社,1981,页246。

〔28〕 《追求》,页124。

〔29〕 《动摇》,页113 - 114。

〔30〕 《追求》,页134 - 135。

〔31〕 Alexander Walker, *Sex in the Movies* (Baltimore: Penguin Books, 1969), illustrations, no. 14.

〔32〕 见《半月》第4第7号所载照片。这部电影由大中华影片公司拍摄,故事也与"模特儿"有关。关于《战功》内容,见注74。

〔33〕 "中国文学内的性欲描写",《茅盾文艺杂论集》,页246 - 258。

〔34〕 《追求》,页69。

〔35〕 《礼拜六》周刊,第542号,1934年2月24日。

〔36〕 顾凤城编《中外文学家词典》,上海:乐华图书公司,1932。见《茅盾专集》第1卷,页27。

〔37〕 "《子夜》写作的前前后后——回忆录十三",参《茅盾专集》,第1卷,福建人民出版社,1983,页723。

〔38〕 杨昌溪"西人眼中的茅盾",《茅盾专集》第1卷,页22。

〔39〕 "创作生涯的开始——回忆录十",《茅盾专集》第1卷,页612。

〔40〕 见《茅盾专集》第1卷,页892。另见"写在《蚀》的新版的后面":"一九二七年八月,我从武汉回到上海,一时无以为生,朋友劝我写稿出售,遂试为之,在四个星期中写成了《幻灭》。"《茅盾专集》第1卷,页902。

〔41〕 "亡命生活——回忆录十一",《茅盾专集》第1卷,页647。

〔42〕 Leo Ou - fan Lee, *Shanghai Modern* (Cambridge and Mass.: Harvard University Press, 1999).

〔43〕 参 Frank Dikotter, *Sex, Culture and Modernity in China*《性、文化与现代化：民国时期的医学与性控制》(London: Hurst & Company, 1995)；又：*The Discourse of Race in Modern China*《近代中国之种族观念》(Stanford University Press, 1992).

〔44〕 Perry Link, *Mandarin Ducks and Butterflies: Popular Fiction in Early Twentieth - Century Chinese Cities* (Berkeley: University of California Press, 1981).

〔45〕 见王智毅编《周瘦鹃研究资料》，天津人民出版社，1993，页215。

〔46〕 《虹》，页75。

〔47〕 同上，页91。

〔48〕 参 Gail Hershatter, *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth - Century Shanghai* (Berkeley: University of California Press, 1997), 18; 226 - 244; 258 - 259; 287 - 288. 另参 Frank Dikotter, *Sex, Culture and Modernity in China*, 128 - 137.

〔49〕 《动摇》，页67。

〔50〕 "从牯岭到东京"，《茅盾专集》第1卷，页334。

〔51〕 《幻灭》，页56。

〔52〕 见《申报》，第25号，1872年4月23日(阴历)，第3版。按：此竹枝词辑人顾炳权编《上海洋场竹枝词》，上海书店出版社，1996，页26。另被引入李超《中国油画史》，上海人民美术出版社，1995，页18。两书所录在个别文字上与原刊于《申报》者有出入。

〔53〕 "模岱尔"见徐卓呆"小说观赏上应注意之要点"，《游戏世界》第22期，1923年3月。"模特尔"见《小说世界》第3卷，第7期，1923年8月。

〔54〕 熊月之主编《老上海名人名事名物大观》，上海人民出版社，1997，页278。按：1922年刘海粟作"上海美专十年回顾"一文，提到他在1915年就开始雇用"人体模特儿"，事实上"模特儿"这一译产生和使用，大约在世纪末或20年代初。参朱金楼，袁志煌编《刘海粟艺术文选》，上海人民美术出版社，1987。

〔55〕 参李超《中国油画史》,上海人民美术出版社,1995,页51－52。兹将书中一段有关叙述抄录如下,便于检查:"中国现代美术教育起步,始终面临着抗衡于传统封建文化和引进西方近现代文化的历史双重重任,如美术教学上使用人体模特儿的问题,就曾经历反复持久的尖锐斗争。最早使用活人模特儿的,是浙江两级师范学堂和上海美专。对于画裸体模特儿及展览画有裸体模特儿的作品,曾引起封建伦理卫道者们的大哗和围攻。1917年,上海美专因展出人体习作,校长刘海粟被骂为'艺术叛徒'、'教育界的蟊贼',称展览会为'丧心病狂败坏风化。'……[1924年]江西警察厅因几张人体素描,查禁了上海美专毕业生饶桂举的展览会,并把刘海粟、江小鹣称之为'画妖'、'学徒'。1926年,上海县长危道丰发出禁止美专画裸体模特儿的命令。其理由依然是'伤风败俗'、'夷狄之恶俗,坏我中国男女之大防'……围绕'模特儿之争'事件先后发生持续了达十年之久,终而以坚持艺术科学和文化进步的不屈精神胜利而告终,其代表着'五四'运动之后美术教育界反对封建文化的一个侧面。"

〔56〕 参《良友》画报12,14期(万籁鸣插图);15期(梁得所"人体表情美序");17期(美术大纲,替莽"绘美女的神技");18期(今年法国美术展览会出品);20期(美国选美竞赛)。

〔57〕 茅盾"速写二",《小说月报》第20卷4号,1929年4月。另见《茅盾文选》,上海青春出版社,1937,页296－297。

〔58〕 《追求》,页100。

〔59〕 《追求》,页59。

〔60〕 《虹》,页256。

〔61〕 李渔《觉世名言十二楼》,见《中国话本大系》,江苏古籍出版社,1991,页138－139。

〔62〕 《论中西的线条美》,许道明、冯金牛选编《徐讦集:文学家的脸孔》,上海:汉语大词典出版社,1993,页25－27。

〔63〕 《刘海粟艺术文选》,页38。

〔64〕 《礼拜六》周刊,第542期,1934年2月24日。

〔65〕 非小说家《小说家的脾气》,《红玫瑰》第3卷40期,1924年。

〔66〕 《追求》,页140。

〔67〕《茅盾专集》第1卷,页345。

〔68〕见袁进主编《鸳鸯蝴蝶派散文大系·艺海探幽》,上海:东方出版中心,1997,页47－48。原刊《晶报》,1922年。

〔69〕《茅盾文艺杂论集》,页83－90。

〔70〕《紫罗兰》第3卷,第10号,1928年8月15日出版。

〔71〕《动摇》,页153－154;163。

〔72〕Martin Jay,"Scopic Regimes of Modernity,"in Hal Foster,ed., *Vision and Visuality*(Seattle:Bay Press,1988),3－23.

〔73〕见 James Cahill, *The Compelling Image: Nature and Style in Seventeenth－Century Chinese Painting*(Cambridge,Mass.:The Belknap Press of Harvard University Press,1982),1－35.

〔74〕参颜新元"不可忽视的里程碑",《读书》,1999年第2期,页33－35。

〔75〕包天笑《爱神的模型》,见《星期》第12期,1922年5月。

〔76〕《战功》,见《中国无声电影剧本》,北京:中国电影出版社,1996,页252－267。

〔77〕田汉《上海》,《田汉文集》第14卷,北京:中国戏剧出版社,1983,页115。

〔78〕丁玲《梦珂》,《丁玲文集》,上海:艺文书店,1936,页137。

〔79〕田汉"平民诗人惠特曼的百年祭",《田汉文集》第14卷,页1－23。

〔80〕《阿毛姑娘》,《丁玲文集》,页461－464。

〔81〕普实克《茅盾》,曹大明、王发祥译《茅盾专集》第2卷,页1524。

〔82〕"从牯岭到东京",《茅盾专集》第一卷,页333。

〔83〕同上,页337。

〔84〕同上,页338。

〔85〕《现代中国文学作家》第2卷,页127;130－131;135。

〔86〕陈幼石《茅盾〈蚀〉三部曲的历史分析》,北京:社会科学文献出版社,1993,页141。

〔87〕David Der－wei Wang, *Fictional Realism in 20th－Century*

China: Mao Dun, Lao She, Shen Congwen (New York: Columbia University Press, 1992), 38.

〔88〕《动摇》,页 154

〔89〕《动摇》,页 100

〔90〕同上,页 140。

〔91〕同上,页 76。

〔92〕同上,页 35－36。

〔93〕同上,页 100。

〔94〕同上,页 82－83。

〔95〕同上,页 119。

〔96〕同上,页 151。

〔97〕同上,页 163。

〔98〕同上,页 337。

〔99〕同上,页 164。

〔100〕同上,页 165。

编者手记

行了春风，便见夏雨。春夏之交的五月，哈佛的最美时节，遍地茵茵芳草，到处鲜枝嫩叶，花团簇拥，哈佛的幢幢红墙层层掩映在春的彩色中。这所古老的学校在这个季节显得格外庄严而又充满生气。莘莘学子们匆忙地行走于课堂和图书馆间，准备期末大考，而后，就是那个全美闻名的毕业庆典，今年是它的第三百五十个典礼。轻松喜悦化去了一个学期的含辛茹苦，应届毕业生和学校特意请来的老校友，其中甚至还有1924年毕业的，欢聚一堂，他们成就了一份哈佛的活的历史。每一片空间充满了荣耀、成功和勉励。每一张脸上都洋溢着创造的激情，不仅创造了过去，而且创造着未来。哈佛被认为是美国的摇篮，美国精神的创造和体现。在这个时刻，体会哈佛的光荣，欣赏哈佛对于美国的贡献，更能感觉这份成就来源于扎实的学术积累，来源于哈佛品格的历史传承和代代弘扬。

生活在这个环境中，身临其境，经常会想"到底什么是哈佛精神"？自由、平等、博爱、民主、尊重人的权利和族群的权利，等等，所有这些现代文明的基本的价值理念毫无疑问地包含在哈佛精神中，但是用它们来体现哈佛精神则太过宽泛，它们更适合用来指证一种文明或一个时代的价值状况。哈佛作为学术重

镇，其精神特征不仅应当包含最基本的价值关怀，而且应当反映它的学术品质。我想，"理性的"和理性主义应是它的主要方面。其含义是双重的：它首先表现为追求学术真理，而决不为学术之外的任何权威所屈服的独立精神。保护任何人都有探索真理、发表见解的权利，这个信仰以对理性的膺服为后盾。其次，哈佛的学术传统深受经验主义、理性主义的影响。事实上，从启蒙运动以降，理性主义滥觞，它不仅成为欧美意识形态的核心，同时也是学术潮流的主导力量，理性主义是衡决是非曲直的唯一尺度，哈佛不仅不可能置身其外，甚至在相当长的时间中一直是理性主义最重要的基地。本辑收有杜维明教授的文章，其中就谈到60年代他就读哈佛期间哈佛哲学系唯理性主义称是的独断状况，连伦理学、美学、宗教哲学这些哲学价值论领域都不能容纳。在这双重含义中隐藏着一个有趣的挑战，"理性的"是反权威的，假如理性主义成了一种权威，那将如何呢？尤其是面对环境、社会结构、族群、文化等一系列领域，理性主义资源捉襟见肘、不敷应对，推崇备至的理性主义迷信还应继续吗？哈佛的知识群体是有反思能力的，这种反思能力最突出地表现为彻底而且不间断的自我批评。这些年来，人文主义的呼声不断高涨，对理性主义开展深入检讨已大有人在。理性主义反思的潮流已然成形。这种气象促成我们确定了本辑的主题"理性主义及其限制"。

探讨理性主义的得失是极其艰苦的工作，它看起来像是令人生畏的沼泽。它涉及的方面是如此广阔，而且理性主义的历史成就又是如此辉煌，在处理它的时候往往左右为难，不易下手。人们会质疑：为什么要批评理性主义？我们正是应以理性来消除愚昧和偏见。为什么要反对科学主义？它所体现的科学

精神正是我们迫切需要的，为什么要反思启蒙？我们时代的“封建遗毒”远未清扫干净，仍然需要启蒙的精神推动社会的现代转型，启蒙的价值理念应当是我们的指路明灯。毫无疑问，所有的这些质疑都是可以理解的。但是，或许就是这种境况，才使理性主义批评富有挑战性，激励起人们探索的决心。需要说明的是现代的理性主义批评根本不同于以往那些反理性主义、非理性主义、虚无主义的批判理念。今天的理性主义批评有一个起码的前提：我们对启蒙以来理性主义取得的成就不仅能有功利性的欣赏，而且应能对它何以能够实现这些成就的本质有深刻的了解，可以说，不能积极认同启蒙以来理性主义在人类发展中所起的重大作用，就根本不具备反省理性主义的基本资格。因此，理性主义批评决不意味要消解理性，相反，是要通过多种思想和文化资源的比照，使理性更加丰富充实，从理性主义单面执著的“事理”中解脱出来，融入“情理”、“天理”，使其更加合“理”，我们会发现“理性的”和“理性主义”的意蕴是很不相同的。同样，反对科学主义，绝不是不要科学，事实上，只有了解了科学的本质，才能使科学的运用恰到好处，而不至于伤害人类；对启蒙的反思也不是要打倒启蒙，“自由，平等，博爱”已经根深蒂固地成为人的基本价值理念，但是，它远没有尽美尽善，人文价值的拓展仍有广阔的空间，而恰恰是狭隘的理性主义阻碍了它的发展，使其固步自封了。

当启蒙运动彻底地结束中世纪神权统治后，理性主义的光芒便照耀着人类历史的进程。康德在那篇著名的“什么是启蒙？”的论文中有一个划时代的论断：所谓启蒙，就是人的理性的觉醒。他从休谟出发，肯定了休谟的贡献，休谟突出经验、消解彼岸世界全能主宰的权威性，同时他颠覆了休谟的经验论，经验

对事实的绝对依赖仍然使人处在"事实"的枷锁中,康德吸收了笛卡尔,对"我思故我在"的"思"作了全面地创造性的开展。构筑了一套整全的理性主义哲学,人的理性成了精神之王,无拘无束地自由翱翔,鸟瞰着凡俗世界。理性的白炽的光芒令人眩目,当时,几乎没人注意到它淹没了一切色彩。

这套理性主义哲学的震撼力空前绝后,它迅速地被各个学科领域吸纳,成为无与争辩的指导思想。它开创了一种全新的意识形态,它主张人是宇宙的中心,天地万物皆备于人;进而认为人的理性是全能至上的,无所不知、无所不晓,人运用理性便可主宰一切;理性的产物是知识,知识就是力量,科学是放诸四海并且战无不胜的。人掌握了科学就可以拥有世界、按照人的意志改造世界。这种世界观渗透到几乎人类生活的一切方面。在政治领域,从理性主义衍生出自由主义的政治哲学,从人的权利的优先性出发,建构了现代民主政治的一系列基本原则,主导了近现代社会的政治生活;在价值领域,以人为中心的原则,使得个人主义成为一切其他价值的基础,理性主义时代的个人获得了从未有过的充分解放,个人的尊严和权利史无前例地高居其他一切之上,而族群、社团的价值关怀被"价值中立"的原则彻底地边缘化了;在经济和日常生活中,一方面由于科学的地位的确立,技术被最大限度地开发,物质财富日复一日地空前增长;另一方面,市场则在理性主义立场的两个不同向度中动荡膨胀。其一认为人的理性可以穷尽市场的原则,因此人可以按照自己的意志规划市场,制订社会工程,欧洲的福利主义和社会主义都有这坚定的浪漫;相反的观点则把理性主义的价值立场坚决地作为市场的唯一前提,人拥有自己的财产是神圣不可侵犯的,人们自由地支配和交换财富,不应受任何市场之外的威权干扰限

制，唯一的限制只来源于市场本身，市场拥有它自己的“理性”，所谓“看不见的手”。无论这两种歧义对立到何种程度，它们却有一个共同的基调，现代市场是无条件地奠定在契约论基础上，而契约就是对人的理性能力的绝对信任。因此，理性主义的市场观念进而认为市场一如人的理性也是无限无尽，无所不能，市场的扩张不可阻挡，并最终会彻底地改变世界。除了上述方面，理性主义同样地渗透了社会管理，法律，国际关系等重要方面。韦伯准确清醒地看到了理性主义的现代作用，他直截了当把现代化的过程称为理性化的过程，现代化就是理性化。

理性主义的意识形态在近三百年的人类历史中引领着社会发展的潮流，至今仍然是相当强势的主导思想。然而，理性主义的局限也随着社会的不断发展而充分暴露。人是宇宙的主宰这种人类中心论受到了严峻的挑战，人对自然的掠夺性开发使得生态质量迅速恶化，大气、水资源、土壤等人类生态的基本方面无一不在报复过去二三百年间人的狂妄自大，最新的国际环境组织的报告显示，由于大气层被污染破坏，全球气温变暖，冰山溶化，仅仅是过去的十五年中，海平面就已经上升了十厘米，如果大气污染继续恶化，在今后的三五十年内，水平面将持续上涨八九十厘米，这意味着什么？一些银行家们描绘了一幅令人心怵的画面：陆地将急剧减少，人口大量聚集的沿海地带将出现大规模的人口迁移，近海的农渔业不复存在，人们将不得不放弃沿海的交通、码头等各种设施，一部分城市将成为水中废墟，内河的水位相应上涨，海岸发生的灾难甚至更严重地爆发于内河两岸，大部分穷人是主要的受害者，食物、药品将极其短缺，基建、安置和就业使全球的资金不堪负担，人类将长期沉沦于灾难中。这一类的预警讯息最近几十年来不断出现，现在，问题是越来越

严重、越来越紧逼了。寻求各种方案手段，以修复人为造成的生态破坏，已经成为人们的共识，这是必要的但却是不够的，还需要有理论的世界观和宇宙观的深刻检讨。自然是我们可以恣意鱼肉的对象，还是我们必须善待共存的朋友、我们生命的有机构成中的必要部分？如果是，它指示的是种什么样的世界观呢？什么样的哲学理念能够支撑这种生命态度呢？

事实上，对理性主义的哲学和人文学的反思早已有人在做，现在则是越来越多了。福柯、德勒兹、德里达等人的本质就是要解构理性的权威性，萨义德企图突破以理性主义为霸权语言的西方叙事权威，罗蒂则夸张地宣称哲学家应当统统改行去写小说，哲学已经死了。他故作惊人之语是批评理性主义的取向使哲学走人分析哲学而远离人文价值关怀。列维纳斯则在“自我”与“他者”的研究上令人怦然心动，经历了“二战”时期那场非我族类式的屠犹惨剧，你还能相信“自我”与“他者”的截然对立吗？而一批西方的后现代主义者则对一切由理性主义的观念塑造的语言存在投以深刻的不屑，在他们看来，现代语言本身就是暴力存在。另有一些非常有影响力的学者从社群、多种文化、社会解体等论域对理性主义的价值原则开展了尖锐的批评。前不久，哈佛政治学教授普特南发表《孤独的保龄球》一书，批评个人中心主义导致社会关系解体，在美国引起很大争议。即可看出反省理性主义及其相关论域，已经绝对不是少数人的细弱的声音。

除此之外，在以往理性主义引以为豪的多种实践运作领域里都出现了对理性主义的批评质疑。从 70 年代起，西方的学术界就差不多普遍地扬弃了科学主义，对科学的迷信倒是在一些发展中地区还保有病态的繁荣，以科学的名义裁决一些人文是非仍然司空见惯，这种貌似现代化的观念其实违背了当前文明

认识的主流。另外，在性别、种族、社群、弱势团体、穷困阶层、文化、信仰等诸多方面，理性主义同样经受着严峻的挑战，就是理性主义运作最为成功的民主宪政领域，现在也是问题丛生，按照理性原则设计的选举制度的公正性饱受怀疑，在美国的地方选举中，人们已经在积极地尝试多种可能的方式。一个突出多元多样，更加符合人情，更有利人的多种发展的新的生存时代正在呈现，理性主义不可避免地经历从一元独尊到多元中的一元的转变，这个过程已经开始。

本辑文稿中值得特别推荐一读的有以下几篇：

阿玛迪亚·森是著名的经济学家，他对"灾难经济学"研究赢得了前年的诺贝尔经济学奖。他同时也是活跃在国际学术界的思想家，关注的领域相当广阔。本辑发表他的"东方和西方：理性所及的范围"，他在这篇文章中提出了一些非常值得深入思索的观点，伦理学和道德价值是他自觉的前提，没有这种自觉，便不能想像他会投入对灾难的研究。在此意义上，他强调的"追求理性"是富有道德内涵的。在这篇文章中，他小心翼翼地对理性作出细微的区分。他强调理性的重要地位，又对理性主义价值的地缘划分进行了强力驳斥。在他看来"自由、宽容、纪律、法治"这些人文价值在西方现代发展中成为主流价值，但是否可以像一些人所做的以地缘文化的指称名之为"西方的"价值，而忘乎它们在东方文化中的悠久渊源呢？他认为亨廷顿的"文化冲突论"和李光耀的"亚洲价值论"在地缘主义立场上是没有区别的。就普世的基本价值而言，如果认为其中的某些观念根本就是"西方的"或者是"东方的"，是专门与欧洲历史或亚洲历史联在一起的，反而会对它们的普世应用造成破坏性的影响。的确，这种观念往往误导了公共记忆，在记忆的连续性上切断了一个

民族对这部分资源的自身认同。当然对森来说,还有进一步的课题需要处理:是不是所有普世价值都不存在根源性的区别,应当如何处理类似"古已有之"、"早已有之"民族文化全能主义的自大心态呢?

波士顿大学哲学教授罗森给我们送来的文章是"如何言说'无'"。按照理性主义思路,哲学经由语言逻辑走到分析哲学,既是一种必然,也是一个巅峰。哲学家们站在理性主义的巅顶,思考着去向何处,这是一个尴尬难堪的处境。于是,曾经被认为已经彻底消解的两个领域复活了,一是形而上,一是价值,或者叫意义领域。"无"是不能用"有"来实指的,因此,几乎没有一个逻辑哲学家、分析哲学家对"无"有过真正的兴趣,而"无"的探讨最有可能同时涉指形而上和意义领域,"无"对这两个方面具有几乎是最大的综合涵盖。总之,形而上与价值论的彼此分疏隔离所导致的是二者都被边缘化、被消解,现在形而上的问题被重新思考,而价值、意义更成了热门话题,理性主义的铁桶已经裂开了,一个新的哲学景观应是可期待的。

本辑发表了法国哲学家雷米·布拉格的"面对现实",这篇文章对重建道德本体论提供了有力的证明。他讨论了古代希腊最重要的德目"勇敢",论证了"勇敢"的先验依据,并批判地讨论了它的现代转化。

美国哲学家欣迪卡是现任联合国教科文组织国际哲学会会长,他的专长是语言逻辑哲学,从他提供我们发表的这篇论文中,或许可以看到逻辑学家、语言哲学家、分析哲学家的某些暧昧的转向。哲学的认知领域长期是理性主义领地,近来,心理学的挑战越来越强。一个相关的问题是:信任、可信度作为求真(知识)过程的介入体,是否可以成为"真"本身?假如可以,那伦

理和价值的因素也就成了"真",绝大部分语言逻辑学家和分析哲学家断然拒绝这一点。但是,欣迪卡却对认知前提的优先性作了有力的辩护。

麦坎教授是美国学术界研究洛克的专家,我们请正在哈佛燕京访学的王路先生对其做了专访,这篇对话涉及了有关经验主义和理性主义的基础理论,对澄清基本理论是非常有益的。

美国著名哲学家哈佛的奎因教授不久前去世,他毕生从事逻辑和分析哲学的研究,是当代理性主义有代表性的人物。哈佛举行了追思他的学术讨论会,征得他的子女和生前好友的同意,我们发表他们的纪念文字,透过这些文字,可以看到奎因除了理性主义之外,在日常生活中的多重面向。其中,已故德雷本教授的"奎因论奎因"是在世界哲学大会上的讲稿,由德雷本教授的夫人提供我们发表。我们以这组文章纪念奎因教授,表示我们的悼念。

本辑另有任剑涛先生专评英国政治学家奥克夏特的文章,奥克夏特的《政治中的理性主义及其他》在政治学界享有很高声誉,他的保守主义理论,坚持传统的价值,强烈的反对理性主义政治反传统的立场,使他成为当代保守主义最重要的代表人物。

杜维明教授长年致力于人文学和宗教性问题的研究,近十余年来他深入地参与了大陆的学术活动,对国内的学术心态和动向相当熟悉 同时,对启蒙心态的反思、对理性主义的反省是他近年来着力推动的主要论域之一,因此他的这篇论文不仅能够准确地切人国内的学术语境,而且对理性主义问题更有鲜明的针对。

本辑还有徐光台、张宁、李大华等教授学者的文稿,分别从中西交流史、宗教哲学、伦理学角度讨论了理性主义的不同侧

面。

通过我们的渠道，让国内学界能够了解和分享中国留洋学子的学术成果，一直是我们的心愿，本着这个初衷，我们发表正在哈佛修读博士学位的陈建华先生的文章。按照他的说法，本文检讨的是理性主义进入中国后小说叙述语言的改变。

希望学术界的朋友对我们的工作批评指教。

2001年5月识于哈佛

[General Information]
书名=理性主义及其限制
作者=
页数=344
SS号=0
出版日期=